

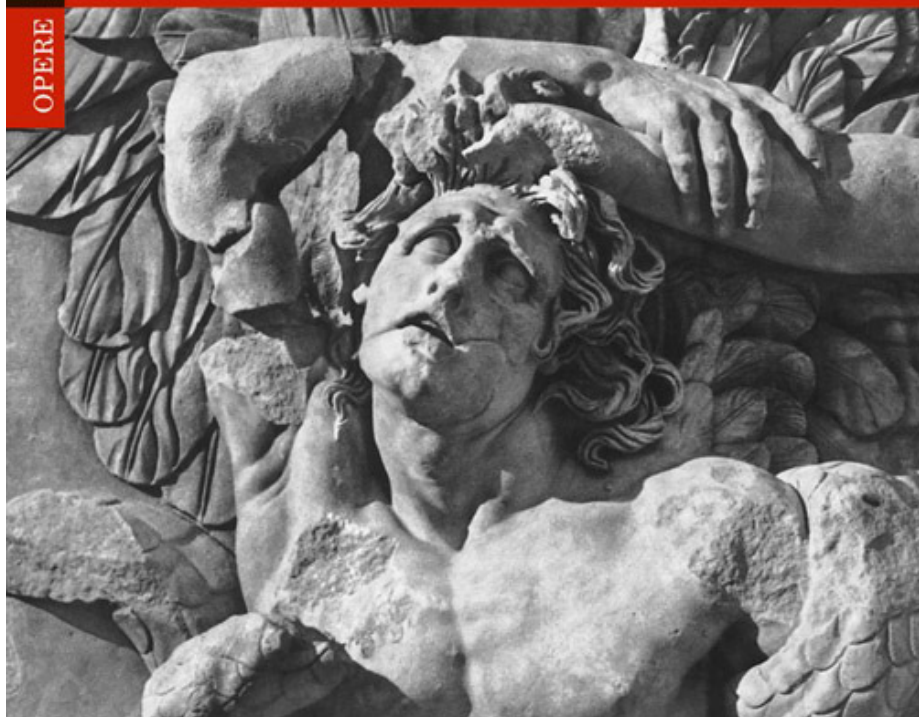
Saggi Universale Economica Feltrinelli

UMBERTO
GALIMBERTI

Psiche e techne

L'uomo nell'età della tecnica

OPERE XII





Umberto Galimberti

PSICHE E TECHNE

Il pensiero nell'età della tecnica. Opere XII

Feltrinelli

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

Prima edizione nella collana "Campi del sapere" marzo 1999

Prima edizione nella collana "Universale Economica Saggi"
maggio 2002

ISBN edizione cartacea: 9788807817045

Umberto Galimberti insegna Filosofia della storia all'Università di Venezia. Ha pubblicato: *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente* (Marietti 1975, e ora il Saggiatore 1996), *Linguaggio e civiltà* (Mursia 1977), *Psichiatria e fenomenologia* (Feltrinelli 1979), *Il corpo* (Feltrinelli 1983), *La terra senza il male* (Feltrinelli 1984), *Invito al pensiero di Heidegger* (Mursia 1986), *Gli equivoci dell'anima* (Feltrinelli 1987), *Il gioco delle opinioni* (Feltrinelli 1989), *Dizionario di psicologia* (Utet 1992, e ora Garzanti 1999), *Idee: il catalogo è questo* (Feltrinelli 1992), *Parole nomadi* (Feltrinelli 1994), *Paesaggi dell'anima* (Mondadori 1996).

*A Emanuele Severino
che, nel nostro tempo, ha
pensato nel modo
più radicale il problema della
tecnica*

Ringrazio Carlo Feltrinelli che, nonostante le dimensioni e i costi, ha voluto fortemente questo libro a un prezzo contenuto per consentirne la maggior diffusione.

Sommario

Introduzione

1. L'uomo e la tecnica - 2. La tecnica è il nostro mondo - 3. La tecnica è l'essenza dell'uomo - 4. La tecnica e la rifondazione radicale della psicologia - 5. La genesi "strumentale" della tecnica - 6. La trasformazione della tecnica da "mezzo" in "fine" - 7. La tecnica e la revisione degli scenari storici - 8. La tecnica e la soppressione di tutti i fini nell'universo dei mezzi - 9. Dall'alienazione tecnologica all'identificazione tecnologica - 10. La tecnica e la revisione delle categorie umanistiche - 11. L'età della tecnica e l'inadeguatezza della comprensione umana

Parte prima

SIMBOLOGIA DELLA TECNICA: LA SCENA DEL CAUCASO

1. Il sigillo della necessità

- 1. L'invalidabilità del limite*
- 2. L'inviolabilità della natura*
- 3. La giusta misura*

2. Il tempo che invecchia

- 1. Il tempo della natura*
- 2. Il tempo della tecnica*

3. Il congedo dagli dèi

- 1. L'uomo abita la differenza*
- 2. Il dio abita l'indifferenziato*
- 3. La tecnica come emancipazione dell'umano dal divino*

4. La nascita dell'uomo

- 1. Il riconoscimento reciproco*
- 2. L'origine della coscienza*

5. La previsione segreta

- 1. La nostalgia della primitiva innocenza*
- 2. Il segreto di Prometeo*
- 3. La storia come progresso*

6. La cieca speranza

- 1. L'essenza del tragico*
- 2. La sorte mortale*

7. Il rimedio al dolore

- 1. Il dolore come errore della mente*
- 2. Destino e causalità*
- 3. Gli abissi della follia e la previsione della ragione*

Parte seconda

GENEALOGIA DELLA TECNICA: L'INCOMPIUTEZZA UMANA

8. La tecnica come condizione dell'esistenza umana

- 1. L'anima come memoria delle operazioni tecniche*
- 2. L'infondatezza del dualismo anima e corpo*
- 3. La regolarità del ritmo corporeo come matrice per l'orientamento nel mondo*

9. La tecnica come patto originario tra corpo e mondo

- 1. La postura del corpo e la costruzione del mondo*

2. La mano e la manipolazione del mondo

3. Il gesto come risposta al mondo

10. La tecnica come radice dell'anima

1. L'anima e la passione per il possibile

2. La tecnica e l'oltrepassamento del mondo dato per un mondo possibile

11. La tecnica e l'enigma del mondo

1. La tecnica come pratica d'esperienza

2. L'esperienza come pratica di potere

3. Il potere come pratica di selezione

4. La selezione come pratica di stabilizzazione

12. L'armonia infranta e la tecnica come rimedio

1. L'immediatezza della vita

2. La riflessione come riflesso dell'azione

3. L'originarietà della pulsione di vita

4. La cultura come condizione fisica dell'esistenza

13. La tecnica e il superamento del dualismo anima e corpo

1. La tecnica come evento biologico

La differenza tra il corpo umano e il corpo animale - La carenza biologica del corpo umano - La carenza istintuale del corpo umano - La carenza ambientale del corpo umano

2. L'attivazione tecnica come principio esplicativo delle prerogative dell'anima

La cultura come selezione degli stimoli - L'oggettività come schema collaudato della percezione soggettiva - L'interiorità come re-azione all'esteriorità generata dall'azione tecnica

3. L'efficacia tecnica e la sua salvaguardia come radice delle costruzioni mitologiche e religiose

Il limite della potenza tecnica – Il rimedio all'impotenza tecnica

14. Per una rifondazione della psicologia. Condizioni epistemologiche

1. Platone: l'anima come fondamento del sapere

La separazione dell'anima dal corpo – La separazione della ragione dalla follia – L'interiorità dell'anima e l'autosufficienza della ragione

2. Cartesio: il sapere come rappresentazione dell'anima

Il corpo e il mondo come rappresentazione dell'anima – L'anima come anticipazione matematica – Il corpo risolto in idea. Nascita del corpo anatomico – Il mondo risolto in idea. Nascita della psicologia della mente

3. Kant: il sapere come legislazione dell'anima

Il limite fissato dalla legislazione kantiana – Hegel e l'oltrepassamento del limite

4. Fichte: l'anima come azione

Il primato dell'azione sulla riflessione – La soluzione del dualismo antropologico – La nuova base epistemologica per una lettura non dualistica dell'uomo

15. Per una rifondazione della psicologia. Questioni di metodo

1. Dilthey e la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito

La psicologia razionale – La psicologia esplicativa – La psicologia comprensiva

2. L'inconciliabilità dei metodi e la divaricazione tra psicologia e biologia

Jaspers e la radicalizzazione della differenza – L'arretratezza della biologia scientifica nella comprensione della vita umana

3. Aristotele e l'indicazione della via per la composizione della divaricazione

Il principio e il metodo – Il superamento del dualismo anima e corpo – Il ventaglio delle prospettive – Il problema della mente – L'anima come "qualcosa del corpo"

4. La connotazione teleologica sottesa alla biologia scientifica

La proiezione funzionalista di J. Monod, F. Jacob, E. Wilson, M. Ruse

- La proiezione estetica di Kant - La proiezione metafisica di Schelling - La proiezione economico-utilitaristica di Darwin e Spencer - Il finalismo sotteso alla relazione "struttura" e "funzione"

5. Il gioco delle metafore nel discorso scientifico

La metafora come accesso epistemologico - La metafora come rimedio alle angustie metodologiche

16. Per una rifondazione della psicologia.

Un modello: *L'uomo* di Arnold Gehlen

1. L'uomo e l'animale: il principio della differenza

2. La carenza anatomico-funzionale e l'apertura al mondo

3. La polivalente capacità di adattamento e le discipline

4. L'esonero e il simbolo

5. La pulsione e lo iato

6. L'azione e la riflessione

7. L'azione e la tecnica

Parte terza

PSICOLOGIA DELLA TECNICA: TEORIA DELL'AZIONE

17. Il soggetto e l'azione

1. Il primato dell'azione e l'arretratezza della psicologia

2. Azione e alienazione. Il presupposto soggettivistico di Marx e Freud

3. Il soggetto e il mondo come prodotti dell'azione

18. La carenza istintuale

1. L'istinto animale e le sue specificità

2. L'insufficienza biologica della condizione umana

3. L'improbabilità della teoria dell'evoluzione e della teoria della domesticazione

19. L'eccesso pulsionale

1. Freud: la rigidità dell'istinto animale e la plasticità delle pulsioni umane

2. L'inibizione della pulsione e il differimento della sua soddisfazione come condizioni per la nascita dello spazio psichico

3. La morale come tecnica inibitoria

20. Il turbamento della motricità

1. La crisi della motricità e l'origine della coscienza

2. Il rito come superamento della crisi attraverso la coazione cinetica

3. Il carattere acquisito e non istintivo della motricità umana

4. L'inibizione della risposta motoria come origine prima dello spazio estetico

21. L'eccentricità della coscienza

1. Centro ed eccentricità nell'animale e nell'uomo

2. La "coscienza" come denominazione dell'eccentricità

3. La radice corporea dell'eccentricità e la coscienza come suo riflesso

4. La non-coincidenza di sé con sé come tratto costitutivo della coscienza

22. Il simbolismo della percezione

1. La percezione come interesse e volontà

2. La percezione come azione simbolica

3. L'anticipazione scientifica come amplificazione del simbolismo della percezione

4. L'oggettività come prodotto della percezione

5. La follia come fallimento dell'azione simbolica della percezione

23. La trasposizione dell'immaginazione

- 1. La delusione dell'assenza e l'aspettativa del futuro*
- 2. Kant e la sintesi riproduttiva dell'immaginazione*
- 3. La trasposizione immaginativa come capovolgimento dell'esperienza nella creazione artistica e nella ricerca scientifica*

24. Il linguaggio come sostituto dell'azione

- 1. Leibniz: la risonanza emozionale come origine del linguaggio*
- 2. Humboldt: il linguaggio come mondo intermedio*
- 3. Gehlen: la risonanza del linguaggio come principio della sua autonomia*
- 4. Leibniz: il linguaggio come esonero dall'azione*
- 5. Freud: il linguaggio come orientamento delle pulsioni e come cura*

25. Il pensiero come tecnica di dominio

- 1. Humboldt: il linguaggio come organo costitutivo del pensiero*
- 2. Freud: il pensiero come inibizione pulsionale*
- 3. Nietzsche: la genealogia del pensiero e la sua radice biologica*
- 4. Dewey: il pragmatismo della conoscenza e il carattere episodico della coscienza*
- 5. Gehlen: la legge dell'esonero e il pensiero come delusione*
- 6. L'autonomia del pensiero come autonomia tecnica*
- 7. La natura tecnica del pensiero: prescindere per dominare*

26. La tecnica e la dialettica azione-riflessione

- 1. Nietzsche: la riflessione del pensiero e il mondo-della-vita*
- 2. Spinoza: lo sforzo per esistere e la riflessione sull'esistenza*

- 3. L'autonomia della riflessione e la derealizzazione della vita*
- 4. L'orizzonte della vita e lo scenario della tecnica*

Parte quarta

FENOMENOLOGIA DELLA TECNICA: IL GRANDE CAPOVOLGIMENTO

27. Eschilo: l'autonomia della tecnica e la sua ambivalenza

- 1. Le catene di Prometeo*
- 2. Il calcolo, la misura e il retto consiglio*
- 3. L'ambivalenza dell'autonomia tecnica: ciò che libera è ciò che incatena*

28. Ippocrate: la tecnica come evento dell'empietà

- 1. La tecnica medica: la ricerca delle cause e le procedure d'inferenza*
- 2. La tecnica medica e la riconfigurazione dello spazio e del tempo*
- 3. La tecnica medica come modello e anticipazione della ricostruzione storica*

29. Platone: la tecnica come espressione della razionalità e del nesso scienza e potenza

- 1. Dal sapere universale al sapere competente*
- 2. La competenza tecnica come connessione tra sapere e potere*
- 3. La tecnica come fondamento della volontà*
- 4. La tecnica come struttura della razionalità*
- 5. La razionalità della tecnica come garanzia della sua trasmissibilità*

30. Platone: tecnica e politica. La gerarchia delle tecniche e la politica come tecnica regia

- 1. La specificità delle tecniche e la divisione del lavoro*
- 2. Il primato delle tecniche d'uso rispetto alle tecniche di produzione*
- 3. La politica come tecnica regia*
- 4. La corrispondenza tra virtù e tecnica*
- 5. Gli scopi della tecnica: la soddisfazione dei bisogni e la fruizione dei piaceri*
- 6. La prognosi medica come modello della saggezza politica*
- 7. La gerarchia delle tecniche e la misura come criterio*
- 8. La politica come coordinamento delle tecniche e misura del loro esercizio*
- 9. Il grande capovolgimento (meghíste metabolé)*

31. Il cosmo greco e il primato della natura

- 1. Il primato dell'agire sul fare*
- 2. Il primato della teoria sulla prassi*
- 3. Il primato della cosmologia sulla storia*

32. Il mondo biblico e il primato della volontà

- 1. Dal caos al cosmo: la potenza del nome*
- 2. Il mondo come effetto della volontà di Dio*
- 3. Il significato antro-po-teologico del mondo*
- 4. La maledizione divina e la storia come redenzione*
- 5. La subordinazione della natura alla storia*
- 6. La storia come evento giudaico-cristiano*
- 7. La secolarizzazione dell'escatologia cristiana*
- 8. Il senso del mondo e la volontà dell'uomo*

33. L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica

1. Il mutamento giudaico-cristiano del senso greco della verità

2. Bacone e l'iscrizione del progetto scientifico nell'orizzonte teologico

3. Bacone e l'origine religiosa dell'idea di progresso

4. Bacone: dal regno di Dio al regno dell'uomo

5. Cartesio: la garanzia divina del pensiero umano e il dominio del mondo

34. L'emancipazione della tecnica dall'ordine teologico e la fondazione dell'umanismo

1. La matematicità del pensiero moderno

2. Dal numero sacro al numero matematico

3. Dal numero come grandezza al numero come funzione

4. Dalla necessità del destino alla relazione causale

5. La sperimentazione tecnica e l'oggettivazione della natura
6. L'instaurazione della soggettività umana e la fondazione dell'umanismo

7. La verità come costruzione tecnica e come figlia del tempo

35. Marx e l'annuncio del capovolgimento dei mezzi in fini

1. Marx: la prassi come ricambio organico tra uomo e natura

2. Marx: il primato della natura e l'attività conforme al fine

3. Marx: il primato del mercato e il capovolgimento dei mezzi in fini

Valore d'uso e valore di scambio - L'alienazione - La reificazione - L'"abietto materialismo" - L'autonomia delle merci

4. Hegel: il primato della tecnica e la radice del capovolgimento dei mezzi in fini

L'autonomia dello strumento - Lo strumento come mediatore universale - La superiorità dello strumento sul fine

36. Hegel: la dipendenza dell'ordine conoscitivo dall'ordine tecnico e l'assoluto tecnico come "cattiva infinità"

- 1. La dipendenza delle procedure della conoscenza dalle pratiche di dominio*
- 2. L'articolarsi delle pratiche di dominio a livello sensoriale, percettivo e concettuale*
- 3. La società agricola e la passività della conoscenza con conseguente subordinazione dell'uomo alla natura*
- 4. La società industriale e l'attività della conoscenza con conseguente subordinazione della natura all'uomo*
- 5. La società tecnologica e il mutamento della quantità in qualità con conseguente subordinazione della natura e dell'uomo alla tecnica*
- 6. La tecnica come sintesi ultima di tutti i fini*
- 7. L'assoluto tecnico come "cattiva infinità"*

Parte quinta

SEMIOLOGIA DELLA TECNICA: I SEGNI E LE FIGURE

37. La tecnica moderna come disposizione del mondo

- 1. La tecnica moderna e lo spostamento della soggettività*
- 2. La tecnica moderna e la modificazione del concetto di "produzione"*
- 3. La tecnica moderna e la modificazione del concetto di "disponibilità"*
- 4. Dalla signoria dell'uomo alla signoria della tecnica*
- 5. La tecnica come condizione dell'interpretazione del mondo*

38. La verità come efficacia

- 1. Verità ed effetti di realtà*
- 2. La verità mitica e l'efficacia rituale*

3. La verità retorico-sofistica e l'efficacia persuasiva

4. La verità filosofica e l'efficacia logica

5. La verità scientifica e l'efficacia legislativa

6. La verità tecnica e l'efficacia funzionale

39. La ragione come strumento

1. La strumentazione filosofica e la concettualizzazione del mondo

L'esplicitazione illuministica - La ragione mitica e la regolarità analogica - La ragione filosofica e la regolarità logica - La logica formale e il controllo concettuale - La logica dialettica e il controllo oggettuale - La ragione filosofica e il primato dei fini - La ragione scientifica e il primato dei mezzi

2. La strumentazione scientifica e il calcolo del mondo

La radicalizzazione della ragione oggettiva - L'antropologizzazione del mondo - La pro-vocazione della ragione scientifica - La prepotenza della ragione scientifica - L'operazionismo come essenza della ragione scientifica

3. La strumentazione tecnica e il disincanto del mondo

La traduzione dei "fini" in "risultati" - Il primato dell'"esser-così" sul "dover-essere" - Il risolvimento del dualismo cartesiano - La riduzione dell'ignoto a incognita matematica - La sottomissione della novità all'ordine della previsione - La riduzione del *lógos* a *tecnologia*

40. La traduzione del mondo-della-vita nel mondo della tecnica

1. Il primato della "previsione scientifica" sulla "previsione grezza" del mondo-della-vita

La pratica matematica e l'ideazione del mondo - Il risolvimento del mondo nella sua ideazione - L'ideazione del mondo come condizione d'esistenza - Il formalismo logico e l'empirismo fattuale come fattori di stabilizzazione del mondo-della-vita

2. Il primato della certezza scientifica sull'incertezza del mondo-della-vita

Il rifiuto della certezza sensibile - Hegel e "il mondo rovesciato" - Hegel e "il calvario dello spirito" - Nietzsche e "la paura dell'incalcolabile come istinto segreto della scienza"

3. Il primato del codice binario sull'ambivalenza del mondo-

della-vita

L'ambivalenza delle cose e l'equivalenza del codice - Il codice binario come parodia del diverso - Il risolvimento dell'ordine naturale nel costruito artificiale

41. Il mondo della tecnica e la reificazione dell'uomo

1. Il feticismo del sistema

Il concetto marxiano di reificazione - La reificazione come effetto del feticismo - Il feticismo come sacralizzazione della sistematicità del sistema

2. Capitalismo e comunismo come sistemi umanistici e quindi pre-tecnologici

Il tratto umanistico dei sistemi pre-tecnologici - L'alienazione come tratto esclusivo dei sistemi umanistici - Il sistema tecnologico e il superamento dell'alienazione

3. Dall'“alienazione” nei sistemi pre-tecnologici all'“identificazione” con il sistema tecnologico

L'identificazione come esito finale dell'alienazione - La personificazione e la reificazione dell'uomo - La progressiva formalizzazione del sistema come condizione per la definitiva personificazione e reificazione dell'uomo

4. Il sistema razionalizzato dalla tecnica e la definitiva impraticabilità della rivoluzione

Dall'azione artigianale alla specializzazione tecnica - Dall'oppressione volontaristica alla subordinazione razionale - Dall'impraticabilità della rivoluzione all'accettazione incondizionata del sistema

Parte sesta

SOCIOLOGIA DELLA TECNICA: LE GRANDI IDEAZIONI

42. La tecnica e il crollo delle ideologie

1. La tecnica e la riduzione delle idee a ipotesi

2. Il conflitto tra ideologia e razionalità scientifica (Bacone, Spinoza, Hobbes)

3. Lo sfruttamento politico dell'ideologia e l'antagonismo tra

potere e razionalità (Helvétius e Holbach)

4. Les idéologues e il primato ideologico della ragione scientifica

5. Hegel e il primato ideologico dello spirito

6. Marx: l'ideologia come falsa coscienza e come progettazione sociale

7. L'ideologia e la fragilità dello spirito

8. Nietzsche e la denuncia del carattere ideologico dei valori

9. Freud e la denuncia dei processi di razionalizzazione come maschere ideologiche dell'Io

10. La sociologia della conoscenza e la lettura dell'ideologia come tentativo di razionalizzazione dell'irrazionale (Pareto, Scheler, Mannheim)

11. Max Weber e la lettura del capitalismo come progressiva affermazione della razionalità tecnica sull'ideologia

12. L'autosufficienza della razionalità tecnica rispetto ai condizionamenti ideologici (Weber, Marcuse, Severino)

13. Emanuele Severino: la denuncia del tratto ideologico del capitalismo e la dissoluzione di tutte le ideologie

43. La tecnica e il tramonto della politica

1. La politica nell'età antica: lo Stato di natura e l'intima connessione tra individuo e società

"Agire politico" e "fare tecnico" - La politica come essenza dell'uomo (zôon politikón) - La politica come governo delle forze contrastanti in vista di una vita "buona e felice"

2. La politica nell'età medioevale: lo Stato teologico e la separazione tra individuo e società

La destinazione ultraterrena dell'uomo e la conseguente limitazione della sfera politica - Il principio dell'uguaglianza degli uomini e il loro annullamento come soggetti storici

3. La politica nell'età moderna: lo Stato contrattuale e la politica come pura legalità

La scienza come modello per la costruzione della politica - La separazione tra etica e politica - La nascita dello Stato "legale" come correttivo del male "naturale" - La dialettica tra la libertà come assenza di impedimenti e l'autorità come fondamento della legalità -

La politica come fisica della socializzazione

4. La politica nell'età contemporanea: lo Stato amministrativo e la politica come organo esecutivo della competenza tecnica

La limitazione della politica: dalla ricerca del bene comune alla semplice limitazione del male - La verifica pragmatica come criterio di discernimento dei valori - La legge delle cose e l'adattamento passivo

5. La politica nell'età contemporanea: potere e democrazia

Il primato della decisione tecnica sulla decisione politica - La democrazia come acclamazione - L'incompetenza dell'opinione pubblica - Dalla democrazia come partecipazione alla democrazia come accrescimento della complessità - Dal potere come dominio al potere come selezione e interdizione

6. La politica nell'età contemporanea: dal governo degli uomini al governo dei ruoli e delle funzioni

Società funzionale e livelli di astrazione - Dalla politica umanistica alla politica come tecnica funzionale

44. La tecnica e l'impotenza dell'etica

1. L'agire e il fare: il rapporto tra etica e tecnica

2. Il mondo antico e il primato dell'agire

3. Il mondo moderno e il primato del fare finalizzato

4. Il mondo contemporaneo e il primato del fare afinalistico

5. La separazione tra etica e politica e la progressiva autolimitazione dell'etica

L'età antica e la coincidenza tra etica e politica - L'età medioevale e la divaricazione tra etica e politica - L'età moderna e la progressiva autolimitazione dell'etica

6. Insufficienza dell'etica dell'intenzione e dell'etica della responsabilità

7. Le vie errabonde dell'agire e l'etica del viandante

8. Il tramonto del presupposto umanistico e la sostituibilità dell'etica con la regolazione tecnica dei comportamenti

45. Tecnica e natura: il capovolgimento di un rapporto

*1. La concezione greca della natura come terra da abitare
L'ordine immutabile della natura - L'ordine mutevole della città e la
natura come problema etico*

*2. La concezione giudaico-cristiana della natura come terra
da dominare*

La scienza moderna e le ipotesi di dominio della natura risolta in materia - Kant e la "mancanza di rispetto" per la natura sottesa all'ammirazione per il cielo stellato - Hegel e l'estraneità della natura riscattata dalla libertà dello spirito - Heidegger e la provocazione della natura pensata non in modo greco, ma giudaico-cristiano - Jonas e il riconoscimento della dignità teleologica della natura vanificato dal presupposto antropocentrico

3. La concezione tecnica della natura e l'usura della terra

La tecnica e la liquidazione della prospettiva antropocentrica - La tecnica e la sottrazione della natura agli schemi percettivi e intuitivi - La tecnica come denaturalizzazione della natura e al contempo come sua unica e possibile salvaguardia

46. La tecnica e il crepuscolo della religione

1. La differenza radicale tra mito e religione

La dimensione protologica del mito e la dimensione escatologica della religione - La nostalgia del mito e la speranza della religione

2. Il mito greco e la fedeltà alla terra

Il dolore e la morte come figure d'innocenza - La colpa come oltrepassamento del limite - La visione del dolore e il pessimismo della forza

3. La religione cristiana e la terra come esilio

La storia come evento religioso - Il nichilismo cosmico della religione giudaico-cristiana - Il nichilismo antropologico come conseguenza del nichilismo cosmico - La salvezza garantita dal depotenziamento del dolore e della morte dal piano ontologico al piano etico

4. La secolarizzazione dell'età moderna e la riappropriazione della terra

La metamorfosi dell'idea di salvezza - L'imitazione di Dio, senza Dio

5. La tecnica e l'instabilità della terra

L'emancipazione della tecnica dall'ordine naturale descritto dal mito e dall'ordine creaturale descritto dalla religione - La tecnica e la corrosione del trono di Dio

47. La tecnica e la fine della storia

1. La greicità e il tempo astorico dell'eterno presente

Il tempo e la storia - La storia come visione - La visione degli dèi e la visione degli uomini - Il tempo degli dèi e il tempo degli uomini - Il carattere astorico del tempo greco - La memoria dell'eterno presente

2. La tradizione biblica e il tempo storico come proiezione a venire

La storia come ascolto - La prospettiva escatologica e il tempo come assoluto futuro - Colpa e redenzione come eventi fondativi della temporalità storica - Le figure della secolarizzazione: scienza, utopia e rivoluzione - Il principio della fine della storia

3. L'età della tecnica e il dissolvimento della storia nel fluire insignificante del tempo

Il carattere afinalistico della tecnica e la corrosione del senso della storia - L'accelerazione del tempo e il suo risolvimento in pura quantità - La lentezza dello spirito e la velocità della materia - Dalla storia alla co-storicità - Dalla co-storicità all'a-storicità - La fine della storia e la caduta del senso - La tecnica, e non più la storia, come orizzonte dell'autocomprensione umana

Parte settima

ANTROPOLOGIA DELLA TECNICA: I SEGNI DEL FUTURO

48. L'individuo e la sua illusione

1. Olismo e individualismo

2. L'olismo della città greca e la tragedia dei suoi eroi

3. Il rinunciante (samnyasin) come prototipo dell'individuo

4. Il cristianesimo e l'individualità dell'anima

Platone e l'origine dell'anima - Il cristianesimo e l'instaurazione dell'anima come principio dell'individualità

5. Il protestantesimo e la radicalizzazione dell'individualismo

6. L'età moderna e la società come artificio

7. Il diritto e la formalizzazione dell'individuo: uguaglianza e libertà

Liberismo, socialismo e totalitarismo come espressioni dell'individualismo - La divaricazione tra uguaglianza e libertà

8. L'economia e la personificazione dell'individuo

Il passaggio dai valori simbolici ai valori economici - L'individuo come titolare di interessi - La personificazione dell'individuo e il principio di uniformità

9. La tecnica e l'omologazione dell'individuo

La via della rinuncia e la sua impraticabilità - La via dell'opposizione e la sua inagibilità - L'estinzione del sogno del mondo - Il trionfo del mimetismo e il declino della specificità individuale - L'universalità dell'alienazione e l'omologazione generalizzata

49. La funzionalità come forma dell'identità

1. L'origine dell'identità personale nel raccoglimento e nella concentrazione dell'anima

2. La scissione dell'identità personale in "pubblica" e "privata"

Il riferimento all'azione - Il riferimento all'intenzione - Il riferimento al rapporto mezzi-fini - La sovranità del soggetto come metafora ideologica

3. Il diritto e l'oggettivazione dell'identità personale

Il sistema giuridico come fondamento dell'identità personale - Il riassorbimento della dinamica sociale nel sistema giuridico

4. L'economia e la subordinazione dell'identità personale alle leggi dell'organizzazione

Il carattere pubblico e non privato del capitale - I funzionari del capitale e la non titolarità delle loro azioni - Dall'alienazione prodotta dal sistema all'identificazione con il sistema

5. La tecnica e il risolvimento definitivo dell'identità personale nella funzionalità

Il vincolo dei condizionamenti tecnici e il sistema della dipendenza onnilaterale - Il regime delle competenze e il risolvimento dell'identità nella professionalità - L'ideologia della tecnica come specchio fedele della realtà - Il vincolo della tecnica come sostitutivo del vincolo naturale e del vincolo antropologico

6. L'orizzonte funzionale e la sua inoltrepassabilità

La tautologia della tecnica e la sua riproduzione - La percezione funzionale e il processo di omologazione - Il linguaggio funzionale e il monologo collettivo - Il pensiero funzionale e l'identificazione dell'ordine storico con l'ordine logico - L'azione funzionale e il processo di deidentificazione

50. La libertà come dissimulata schiavitù

1. Il sogno dello schiavo e la libertà astratta

Il Greco antico e la libertà come prerogativa dell'individuo esonerato dal lavoro - Hegel: la confutazione della concezione greca e l'affermazione della libertà come prerogativa della natura umana - Nietzsche: la confutazione della concezione hegeliana della libertà e la ripresa del motivo greco della schiavitù come "crudele necessità" per la promozione della cultura

2. L'economia e l'oggettivazione dei rapporti come fondamento della libertà personale

La soggettività dei rapporti tra il servo e il suo signore nell'economia antica e medioevale - L'oggettivazione dei rapporti nell'economia moderna: gradi di obbligazione e spazi di libertà - Il denaro come mezzo tecnico di liberazione: dallo scambio simbolico al valore di scambio

3. La tecnica e l'oggettivazione delle prestazioni come fondamento della libertà impersonale

L'irrilevanza del fattore personale e l'incremento della libertà - L'oggettività delle prestazioni e la libertà come cambiamento degli obblighi

4. La scissione della personalità come condizione della libertà

Dalla libertà di obbedire o disobbedire alla libertà di scegliere - La separazione tra personalità e prestazione come spazio di libertà - La libertà come disarticolazione della personalità e la società impersonale - L'impersonalità dei rapporti sociali come condizione della libertà personale

5. La complessità dell'apparato tecnico e la libertà come competenza

Il sapere come condizione della libertà di prestazione - L'individuo come risultato delle sue prestazioni

6. La tecnica e il potenziamento della libertà di ruolo

L'assorbimento dell'identità personale nell'identità di ruolo - La differente natura dei ruoli: "naturali" nell'età pre-tecnologica, "artificiali" nell'età tecnologica - La libertà come possibilità di accesso, di movimento e di distanza dai ruoli - La libertà di ruolo tra pseudo-individualità e pseudo-normalità

7. La tecnica e l'impotenza della libertà personale nella frammentazione atomistica degli individui

Storicità della libertà - Il disincanto del mondo e la libera assegnazione del senso - La ragione disincantata e la libertà del pensiero autonomo - La frammentazione atomistica degli individui e la libertà residuale dell'autodeterminazione - La libertà dell'autorealizzazione come maschera che nasconde l'impossibilità di uscire dall'orizzonte dell'Io - Ineluttabilità della cultura narcisistica e autoimprigionamento nella propria soggettività - La cultura del relativismo e la libertà dell'impotenza

51. Cultura di massa e sentimento oceanico

1. Identità e riconoscimento

Problematicità dell'identità e del riconoscimento in una cultura regolata dall'agire strumentale - Hegel e il bisogno di riconoscimento - Platone e le ragioni del *thymós* - Nietzsche e l'ultimo uomo - Freud e il sentimento oceanico

2. Il riconoscimento della tecnica: l'uomo come materia prima

Kant e il regno dei fini - L'imperativo della tecnica: potere è dovere - La subordinazione dell'uomo all'apparato tecnico - L'ontologia dell'apparato tecnico

3. Processi di massificazione e atomizzazione degli individui

La tecnica e la trasformazione dei processi di massificazione - Il paradigma dell'irrazionalità delle masse: Le Bon e Freud - Il paradigma della razionalità delle masse: Aristotele, Machiavelli, Marx - La tecnica e l'atomizzazione della massa - La schizotopia come effetto della massificazione individualizzata

4. Produzione di massa e deindividuazione

La catena finalistica dell'*homo faber* - Il fabbricare diventa fare - Il fare diventa servire - Servire significa specializzarsi - Specializzarsi significa guardare - Il collasso dell'agire

5. Consumo di massa e deprivazione

La circolarità produzione-consumo - Il principio della distruzione - Il dissolvimento dell'oggetto - Il dissolvimento della durata temporale - Il dissolvimento della proprietà - L'evanescenza del mondo - L'evanescenza dell'identità - L'evanescenza della libertà - L'incoscienza della deprivazione

6. Condotte di massa e omologazione

La tecnica e l'omologazione di principio - La coscienza omologata - L'incoscienza della coscienza omologata - L'omologazione come condizione indispensabile d'esistenza

7. Sentimento oceanico e dissolvimento dell'Io

L'Io e il mondo - I confini dell'Io - La dotazione inconscia pre-individuale - Il processo di individuazione - La dotazione tecnica post-individuale - La vergogna prometeica

52. Mass media e monologo collettivo

1. I mass media sono il mondo

La comunicazione tautologica dei media - I media non sono un mezzo, ma un mondo - Il mondo è la sua descrizione - L'opinione pubblica come specchio di rifrazione della descrizione mediatica del mondo

2. Il mondo è la sua rappresentazione

Il teatro del mondo e la sua inaccessibilità - La destrutturazione dello spazio e del tempo - La falsa innocenza

3. La rappresentazione del mondo e la sua codificazione

L'esperienza indiretta - L'effetto codice - Gli a priori condizionanti - La leggibilità del mondo - La soppressione della resistenza del mondo - L'impraticabilità delle vie d'accesso al mondo

4. La trasformazione antropologica indotta dai mass media

Il trionfo della non-partecipazione - La deprivatizzazione del privato - La depubblicizzazione del pubblico - La modificazione dell'esperienza - L'abolizione della distanza tra anima e mondo

53. La casa di psiche e il crollo delle sue mura

1. Anima razionale e anima psichica

I due significati della parola - L'età della tecnica e l'assorbimento dell'anima psichica nell'anima razionale

2. La neutralizzazione della differenza tra interiorità ed esteriorità dell'anima

Platone e l'interiorità dell'anima - Cartesio e l'esteriorità dell'anima - Nietzsche e il dissolvimento dell'anima nel mondo - La parola tecnica su "anima" e "mondo"

3. La neutralizzazione della differenza tra superficie e profondità dell'anima

Le condizioni di leggibilità - Le antiche regole di lettura - Le moderne regole di lettura - Lo spostamento del criterio di leggibilità, ovvero: la mondanizzazione dell'anima

4. La neutralizzazione della differenza tra attività e passività

dell'anima

L'attività come adattamento - Il "sano realismo" - L'attività come passività inconsapevole

5. L'anima straniera

L'anima e il suo riflesso nel mondo - L'estraneità come radice dell'identità - L'identificazione dell'anima col mondo - La chiamata e il risveglio dell'anima - L'estraneità al mondo come condizione naturale dell'anima - La coestensività dell'anima al mondo come ineludibile effetto della tecnica

6. L'esposizione dell'anima

Il segreto dell'anima e la sua violazione - L'omologazione delle parole e l'afasia dell'anima - Il trionfo della psicologia del conformismo: cognitivismo e comportamentismo - Il naufragio dell'identità individuale nella pubblicità dell'immagine - Il collasso della libertà nell'astensione o nella revocabilità della scelta

7. La depicologizzazione dell'anima

La soppressione della trascendenza interna e la perdita dell'intimità - Il rumore del mondo e la perdita dell'interiorità - La mediazione tecnica e la soppressione dello spazio psichico e della sua cadenza temporale

8. Il potenziamento dell'intelletto e la depressione del sentimento

Bergson e le corrispondenze di regolarità tra mondo intellettuale e mondo inorganico - La magia come prima ricerca di regolarità - I costrutti della mente come ricerca più evoluta di regolarità - La regolarità della natura e la regolarità della tecnica - Il potenziamento dell'intelletto come effetto del prolungamento indefinito delle serie teleologiche - Il primato dell'oggettività e l'appiattimento della soggettività - Egoismo, individualismo e narcisismo come correlati psichici della razionalità tecnica

9. Il primato della cultura oggettivata nelle cose sulla cultura soggettiva degli individui come fondamento dell'odierna patologia dell'anima

Guénon e il primato della quantità sulla qualità - Anders e il dislivello prometeico - Simmel: la spiritualità della macchina e la materialità del limite umano - Weber: il carattere progressivo del sapere tecnico e lo smarrimento del senso della vita - La patologia dell'anima come mancata sincronizzazione tra mondo umano e mondo tecnico

54. Il totalitarismo della tecnica e l'implosione del

sensò

1. La tecnica come assoluto astorico

L'autoreferenzialità della tecnica - L'universo dei mezzi e l'eclisse dei fini - I giudizi ipotetici della tecnica diventano giudizi storicamente irrevocabili - La tecnica non è più un capitolo della nostra storia

2. Il crollo del regno dei fini e la caduta del senso

Il crollo del regno kantiano dei fini - La scomparsa del concetto aristotelico di *télos* - La rimozione dell'assenza di senso - L'ideologia del tempo come attesa di senso. La mistica di Heidegger - L'attività come strategia per reperire senso - Il "senso" acquista senso quando assurge al rango di "mezzo" per vivere - La maggior radicalità dell'insensatezza dell'esistenza nell'età della tecnica rispetto all'età umanistica - L'insensatezza dell'esistenza da segno del tempo a sintomo di malattia

3. Il disagio della civiltà e l'assoluta inadeguatezza del rimedio psicoanalitico

Il disagio della civiltà - Il rimedio "storico" di Freud - Il rimedio "preistorico" di Jung

4. L'insensatezza della ricerca di senso

La grande lacerazione - L'origine giudaico-cristiana della nozione di "senso" - La secolarizzazione e il mantenimento della figura del "senso" - La tecnica e la cancellazione della figura del "senso" - La seconda innocenza - La ricerca di senso nasce dall'esperienza del negativo - Lo sfondo antropologico e non ontologico della domanda filosofica fondamentale: "Perché in generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla?" - Esplicitazione della domanda filosofica fondamentale nell'età della tecnica: "Perché in generale c'è l'umanità e non piuttosto la sua estinzione?"

5. La maggior radicalità del nichilismo della tecnica rispetto al nichilismo descritto dalla filosofia

L'ospite più inquietante - "Il nichilismo come stato normale" - Il nichilismo sotteso agli imperativi della tecnica e la morale degli strumenti - Il nichilismo attivo come distruzione - Il nichilismo passivo come rassegnazione

6. L'assoluto tecnico e l'inadeguatezza della comprensione umana

La "comprensione" del sentimento - Per una storia del sentimento - La tecnica e il dislivello sentimentale

7. Non si è ancora fatta sera

Indice delle opere citate

Psyché deriva da *physéche* che significa:
ciò che sostiene e muove la natura.

Téchne deriva da *héxis nou* che significa:
esser padrone e disporre della propria mente.

PLATONE, *Cratilo*, 400 b; 414 b-c

Introduzione

Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica.

Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo.

Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca.

M. HEIDEGGER, *L'abbandono* (1959), p. 36

1. *L'uomo e la tecnica.* Siamo tutti persuasi di abitare l'età della tecnica, di cui godiamo i benefici in termini di beni e spazi di libertà. Siamo più liberi degli uomini primitivi perché abbiamo più campi di gioco in cui inserirci. Ogni rimpianto, ogni disaffezione al nostro tempo ha del patetico. Ma nell'assuefazione con cui utilizziamo strumenti e servizi che

accorciano lo spazio, velocizzano il tempo, leniscono il dolore, vanificano le norme su cui sono state scalpellate tutte le morali, rischiamo di non chiederci se il nostro modo di essere uomini non è troppo antico per abitare l'età della tecnica che non noi, ma l'astrazione della nostra mente ha creato, obbligandoci, con un'obbligazione più forte di quella sancita da tutte le morali che nella storia sono state scritte, a entrarvi e a prendervi parte.

In questo inserimento rapido e ineluttabile portiamo ancora in noi i tratti dell'uomo pre-tecnologico che agiva in vista di scopi iscritti in un orizzonte di senso, con un bagaglio di idee proprie e un corredo di sentimenti in cui si riconosceva. L'età della tecnica ha abolito questo scenario "umanistico", e le domande di senso che sorgono restano inevase, non perché la tecnica non sia ancora abbastanza perfezionata, ma perché non rientra nel suo programma trovar risposte a simili domande.

La tecnica infatti non tende a uno scopo, non promuove un senso, non apre scenari di salvezza, non redime, non svela la verità: la tecnica *funziona*, e siccome il suo funzionamento diventa planetario, questo libro si propone di rivedere i concetti di individuo, identità, libertà, salvezza, verità, senso, scopo, ma anche quelli di natura, etica, politica, religione, storia, di cui si nutriva l'età pre-tecnologica e che ora, nell'età della tecnica, dovranno essere reconsiderati, dismessi, o rifondati dalle radici.

2. La tecnica è il nostro mondo. Sono questi alcuni temi che nascono dal pensare la configurazione che l'uomo va assumendo nell'età della tecnica. Le riflessioni qui svolte sono solo un avvio. Resta ancora molto da pensare. Ma prima di tutto resta da pensare se le categorie che abbiamo ereditato dall'età pre-tecnologica e che tuttora impieghiamo per descrivere l'uomo sono ancora idonee per questo evento assolutamente nuovo in cui l'umanità, come storicamente l'abbiamo conosciuta, fa esperienza del suo oltrepassamento.

Per orientarci occorre innanzitutto farla finita con le false innocenze, con la favola della tecnica *neutrale* che offre solo i *mezzi* che poi gli uomini decidono di impiegare nel bene o nel male. La tecnica non è neutra, perché crea un mondo con

determinate caratteristiche che non possiamo evitare di abitare e, abitando, contrarre abitudini che ci trasformano ineluttabilmente. Non siamo infatti esseri immacolati ed estranei, gente che talvolta si serve della tecnica e talvolta ne prescinde. Per il fatto che abitiamo un mondo in ogni sua parte tecnicamente organizzato, la tecnica non è più oggetto di una nostra scelta, ma è il nostro ambiente, dove fini e mezzi, scopi e ideazioni, condotte, azioni e passioni, persino sogni e desideri sono tecnicamente articolati e hanno bisogno della tecnica per esprimersi.

Per questo abitiamo la tecnica irrimediabilmente e senza scelta. Questo è il nostro destino di occidentali avanzati, e coloro che, pur abitandolo, pensano ancora di rintracciare un'essenza dell'uomo al di là del condizionamento tecnico, come capita di sentire, sono semplicemente degli inconsapevoli che vivono la mitologia dell'uomo libero per tutte le scelte, che non esiste se non nei deliri di onnipotenza di quanti continuano a vedere l'uomo al di là delle condizioni reali e concrete della sua esistenza.

3. La tecnica è l'essenza dell'uomo. Con il termine "tecnica" intendiamo sia l'*universo dei mezzi* (le tecnologie) che nel loro insieme compongono l'apparato tecnico, sia la *razionalità* che presiede al loro impiego in termini di funzionalità ed efficienza. Con questi caratteri la tecnica è nata non come espressione dello "spirito" umano, ma come "rimedio" alla sua insufficienza biologica.

Infatti, a differenza dell'animale che vive nel mondo stabilizzato dall'istinto, l'uomo, per la carenza della sua dotazione istintuale, può vivere solo grazie alla sua azione, che da subito approda a quelle procedure tecniche che ritagliano, nell'enigma del mondo, un mondo per l'uomo. L'anticipazione, l'ideazione, la progettazione, la libertà di movimento e d'azione, in una parola, la storia come successione di autocreazioni hanno nella carenza biologica la loro radice e nell'agire tecnico la loro espressione.

In questo senso è possibile dire che *la tecnica è l'essenza dell'uomo*, non solo perché, a motivo della sua insufficiente dotazione istintuale, l'uomo, senza la tecnica, non sarebbe sopravvissuto, ma anche perché, sfruttando quella plasticità di

adattamento che gli deriva dalla genericità e non rigidità dei suoi istinti, ha potuto, attraverso le procedure tecniche di selezione e stabilizzazione, raggiungere "culturalmente" quella selettività e stabilità che l'animale possiede "per natura". Questa tesi, che A. Gehlen ha ampiamente documentato nel nostro tempo, era stata anticipata da Platone, Tommaso d'Aquino, Kant, Herder, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, dunque da grandi esponenti del pensiero occidentale, indipendentemente dalla direzione del loro orientamento. (Cfr. Parte II: "Genealogia della tecnica: l'incompiutezza umana".)

4. La tecnica e la rifondazione radicale della psicologia.

Se si accolgono queste premesse, la psicologia deve fare con se stessa dei conti radicali e incominciare a pensare le varie figure, oggetto del suo sapere, a partire dalla tecnica, che è poi quel patto originario tra uomo e mondo che è rimasto "impensato" sia dalla psicologia a indirizzo *scientifico-naturalistico*, che tenta di "spiegare" l'uomo a partire dall'esperimento sull'animale, sia dalla psicologia a indirizzo *fenomenologico-ermeneutico* che, in tutte le sue varianti: psicodinamiche, comportamentiste, cognitive, sistemiche, sociologiche, tenta di "comprendere" l'uomo a partire dai condizionamenti tipici della cultura occidentale che parla di "corpo", "anima" o "coscienza".

Senza un'adeguata riflessione sulla tecnica, pensata come essenza dell'uomo, la psicologia scientifico-naturalistica non può che approdare all'etologia, mentre la psicologia fenomenologicoermeneutica non può che arrestarsi all'ingenuità del soggettivismo, in quanto all'una sfugge che l'uomo è abissalmente distante dall'animale perché privo di quel connotato tipico dell'animale che è l'istinto, all'altra che l'"anima" o la "coscienza" sono il residuo dell'azione e del suo prolungamento tecnico, quindi ciò che resta dopo che l'azione ha già consentito all'uomo di essere al mondo e, in esso, di ritagliare il suo mondo.

A questo punto occorre fondare una *psicologia dell'azione* per evitare sia uno sguardo *riduttivo* sull'uomo, come accade alla psicologia scientifico-naturalistica che pensa l'uomo a partire dall'animale, sia uno sguardo *reattivo* sull'uomo, come accade alla psicologia fenomenologico-ermeneutica che non

accosta l'uomo a partire dalla sua esperienza immediata della realtà attraverso l'azione, ma dalla sua esperienza seconda, e quindi *re-attiva*, che è la riflessione sull'azione.

Si scoprirà allora che, a partire dalla carenza istintuale compensata dalla plasticità dell'azione, sarà possibile spiegare la motricità, la percezione, la memoria, l'immaginazione, la coscienza, il linguaggio, il pensiero, nella loro genesi e nel loro sviluppo, seguendo un percorso assolutamente lineare che, per giustificare il suo tracciato, non ha bisogno di ricorrere a quel *dualismo anima e corpo* che ogni psicologia dichiara di voler superare senza sapere come.

Non c'è scienza infatti che, nata da un falso presupposto, possa rimuoverlo senza negare se stessa. E questo è proprio il caso della psicologia che, anche se non lo sa, è la più "platonica" delle scienze, perché ancora non si è emancipata dal dualismo antropologico che, inaugurato da Platone e rigorizzato da Cartesio, impedisce alla psicologia di approdare al suo oggetto, se prima questa scienza non si disloca dal presupposto dualistico da cui è nata. Si tratta di una dislocazione che può avvenire solo attraverso una rifondazione radicale della psicologia, che deve assumere come suo punto di partenza non il "soggetto psicologico" e tanto meno l'"oggetto psichico", ma l'*azione*. (Cfr. Parte III: "Psicologia della tecnica: teoria dell'azione".)

5. La genesi "strumentale" della tecnica. Se condividiamo la tesi che la tecnica è l'essenza dell'uomo, allora il primo criterio di leggibilità che va modificato nell'età della tecnica è quello tradizionale che prevede l'uomo come *soggetto* e la tecnica come *strumento* a sua disposizione. Questo poteva essere vero per il mondo antico, dove la tecnica si esercitava entro le mura della città, che era un'*enclave* all'interno della natura, la cui legge incontrastata regolava per intero la vita dell'uomo. Per questo Prometeo, l'inventore delle tecniche, poteva dire: "la tecnica è di gran lunga più debole della necessità". (Cfr. Parte I: "Simbologia della tecnica: la scena del Caucaso".)

Ma oggi è la città ad essersi estesa ai confini della terra, e la natura è ridotta a sua *enclave*, a ritaglio recintato entro le mura della città. Allora la tecnica, da *strumento* nelle mani

dell'uomo per dominare la natura, diventa l'*ambiente* dell'uomo, ciò che lo circonda e lo costituisce secondo le regole di quella razionalità che, misurandosi sui criteri della funzionalità e dell'efficienza, non esita a subordinare alle esigenze dell'apparato tecnico le stesse esigenze dell'uomo.

La tecnica infatti è iscritta per intero nella costellazione del *dominio*, da cui è nata e al cui interno ha potuto svilupparsi solo attraverso rigorose procedure di *controllo* che, per esser davvero tale, non può evitare di essere *planetario*. Questa rapida sequenza era già chiaramente intravista e annunciata dalla scienza moderna al suo primo sorgere quando, senza indugio e con chiara preveggenza, F. Bacon e togliie ogni equivoco e proclama: "*scientia est potentia*".

6. La trasformazione della tecnica da "mezzo" in "fine".

Ma all'epoca di Bacon i mezzi tecnici erano ancora insufficienti e l'uomo poteva ancora rivendicare la sua soggettività e il suo dominio sulla strumentazione tecnica. Oggi invece il "mezzo" tecnico si è così ingigantito in termini di potenza ed estensione da determinare quel *capovolgimento della quantità in qualità* che Hegel descrive nella *Logica* e che, applicato al nostro tema, fa la differenza tra la tecnica antica e lo stato attuale della tecnica.

Infatti, finché la strumentazione tecnica disponibile era appena sufficiente per raggiungere quei fini in cui si esprimeva la soddisfazione degli umani bisogni, la tecnica era un semplice *mezzo* il cui significato era interamente assorbito dal *fine*, ma quando la tecnica *aumenta quantitativamente* al punto da rendersi disponibile per la realizzazione di qualsiasi fine, allora *muta qualitativamente* lo scenario, perché non è più il fine a condizionare la rappresentazione, la ricerca, l'acquisizione dei mezzi tecnici, ma sarà la cresciuta disponibilità dei mezzi tecnici a dispiegare il ventaglio di qualsivoglia fine che per loro tramite può essere raggiunto. Così *la tecnica da mezzo diventa fine*, non perché la tecnica si proponga qualcosa, ma perché tutti gli scopi e i fini che gli uomini si propongono non si lasciano raggiungere se non attraverso la mediazione tecnica.

Già Marx aveva descritto questa trasformazione dei mezzi in fini a proposito del denaro che, se come *mezzo* serve a produrre beni e a soddisfare bisogni, quando beni e bisogni

sono mediati per intero dal denaro, allora diventa il *fine*, per raggiungere il quale, se necessario, si sacrifica anche la produzione dei beni e la soddisfazione dei bisogni. In altra prospettiva e sullo sfondo di un altro scenario, E. Severino osserva che se il mezzo tecnico è la condizione necessaria per realizzare qualsiasi fine che non può esser raggiunto prescindendo dal mezzo tecnico, *il conseguimento del mezzo diventa il vero fine* che tutto subordina a sé. Ciò comporta il crollo di numerosi impianti categoriali con cui l'uomo aveva finora definito se stesso e la sua collocazione nel mondo. (Cfr. Parte IV: "Fenomenologia della tecnica: il grande capovolgimento".)

7. La tecnica e la revisione degli scenari storici. Se la tecnica diventa quell'orizzonte ultimo a partire dal quale si dischiudono tutti i campi d'esperienza, se non è più l'esperienza che, reiterata, mette capo alla procedura tecnica, ma è la tecnica a porsi come condizione che decide il modo di fare esperienza, allora assistiamo a quel capovolgimento per cui soggetto della storia non è più l'uomo, ma la *tecnica* che, emancipatasi dalla condizione di mero "strumento", dispone della natura come suo fondo e dell'uomo come suo funzionario. Ciò comporta una radicale revisione dei tradizionali modi di intendere la ragione, la verità, l'ideologia, la politica, l'etica, la natura, la religione e la stessa storia.

La **ragione** non è più l'ordine immutabile del cosmo in cui prima la mitologia, poi la filosofia e infine la scienza si erano riflesse creando le rispettive cosmo-logie, ma diventa *procedura strumentale* che garantisce il calcolo più economico tra i mezzi a disposizione e gli obbiettivi che si intendono raggiungere. (Cfr. il capitolo 39: "La ragione come strumento".)

La **verità** non è più conformità all'ordine del cosmo o di Dio perché, se non si dà più orizzonte capace di garantire il quadro eterno dell'ordine immutabile, se l'ordine del mondo non dimora più nel suo essere, ma dipende dal "fare tecnico", l'*efficacia* diventa esplicitamente l'unico criterio di verità. (Cfr. il capitolo 38: "La verità come efficacia".)

Le **ideologie**, la cui forza riposava sull'immutabilità del loro

corpo dottrinale, nell'età della tecnica non reggono alla dura riduzione di tutte le idee a semplici *ipotesi di lavoro*. La tecnica infatti, a differenza dell'ideologia che muore nel momento in cui il suo nucleo teorico non "fa più mondo" e tantomeno lo "spiega", pensa le proprie ipotesi come "per principio" superabili, e perciò non si estingue quando un suo nucleo teorico si rivela inefficace perché, non avendo legato la sua verità a quel nucleo, può mutare e correggersi senza smentirsi. I suoi errori non la fanno crollare, ma si convertono immediatamente in occasioni di autocorrezione. (Cfr. il capitolo 42: "La tecnica e il crollo delle ideologie").

La **politica**, che Platone aveva definito "tecnica regia" perché assegnava a tutte le tecniche le rispettive finalità, oggi può decidere solo in subordine all'apparato economico, a sua volta subordinato alle disponibilità garantite dall'apparato tecnico. In questo modo la politica si trova in quella situazione di *adattamento passivo*, condizionata com'è dallo sviluppo tecnico che essa non può controllare e tantomeno indirizzare, ma solo garantire. Riducendosi sempre di più a pura amministrazione tecnica, la politica mantiene un ruolo attivo e quindi decisionale solo là dove la tecnica non è ancora egemone, o dove nella sua egemonia presenta ancora delle lacune o delle insufficienze in ordine al vincolo della sua razionalità strumentale. (Cfr. il capitolo 43: "La tecnica e il tramonto della politica".)

L'**etica**, come forma dell'*agire* in vista di fini, celebra la sua impotenza nel mondo della tecnica regolato dal *fare* come pura produzione di risultati, dove gli effetti si addizionano in modo tale che gli esiti finali non sono più riconducibili alle intenzioni degli agenti iniziali. Ciò significa che non è più l'etica a scegliere i fini e a incaricare la tecnica di reperire i mezzi, ma è la tecnica che, assumendo come fini i risultati delle sue procedure, condiziona l'etica obbligandola a prender posizione su una realtà, non più naturale ma artificiale, che la tecnica non cessa di costruire e render possibile, qualunque sia la posizione assunta dall'etica. Infatti, una volta che l'"*agire*" è subordinato al "*fare*", come si può impedire a chi può fare di non fare ciò che può? Non con la *morale dell'intenzione* inaugurata dal cristianesimo e riproposta nei termini della

“pura ragione” da Kant, perché questa, fondandosi sul principio soggettivo dell’autodeterminazione e non su quello della responsabilità oggettiva, non prende in considerazione le conseguenze oggettive delle azioni e, proprio perché si limita a salvaguardare la “buona intenzione”, non può essere all’altezza del fare tecnico. Ma all’altezza non è neppure l’*etica della responsabilità* che M. Weber ha introdotto e H. Jonas riproposto perché, se l’etica della responsabilità si limita ad esigere, come scrive Weber, che “si risponda delle conseguenze prevedibili delle proprie azioni”, ebbene è proprio della tecnica dischiudere lo scenario dell’imprevedibilità, imputabile, non come quella antica a un difetto di conoscenza, ma a un eccesso del nostro potere di *fare* enormemente maggiore del nostro potere di *prevedere*. (Cfr. il capitolo 44: “La tecnica e l’impotenza dell’etica”.)

La **natura**. Il rapporto uomo-natura è stato regolato per noi occidentali da due visioni del mondo: quella greca, che concepisce la natura come *dimora* di uomini e dèi, e quella giudaico-cristiana, poi ripresa dalla scienza moderna, che la concepisce come campo di *dominio* dell’uomo. Per differenti che siano, queste due concezioni convengono nell’escludere che la natura rientri nella sfera di competenza dell’etica, il cui ambito è stato finora limitato alla regolazione dei rapporti fra gli uomini, senza alcuna estensione agli enti di natura. Ma oggi che la natura mostra tutta la sua vulnerabilità per effetto della tecnica, si apre uno scenario di fronte al quale le etiche tradizionali si fanno mute, perché non hanno strumenti per accogliere la natura nell’ambito della responsabilità umana. (Cfr. il capitolo 45: “Tecnica e natura: il capovolgimento di un rapporto”.)

La **religione** ha come suo presupposto quella dimensione del tempo dove alla fine (*éschaton*) si realizza ciò che all’inizio era stato annunciato. Solo in questa dimensione “escatologica”, che iscrive il tempo in un disegno, tutto ciò che accade nel tempo acquista il suo senso. Ma la tecnica, sostituendo alla dimensione *escatologica* del tempo quella *progettuale*, contenuta, come scrive S. Natoli, tra il recente passato in cui reperire i mezzi disponibili e l’immediato futuro in cui questi mezzi trovano il loro impiego, sottrae alla religione, per effetto

di questa contrazione del tempo, la possibilità di leggere nel tempo un disegno, un senso, un fine ultimo a cui poter far riferimento per pronunciare parole di salvezza e verità. (Cfr. il capitolo 46: "La tecnica e il crepuscolo della religione".)

La **storia** si costituisce nell'atto della sua narrazione, che ordina l'accadere degli eventi in una trama di *senso*. Il reperimento di un senso traduce il *tempo* in *storia*, così come il suo smarrimento dissolve la storia nel fluire insignificante del tempo. Il carattere afinalistico della tecnica, che non si muove in vista di *fini* ma solo di *risultati* che scaturiscono dalle sue procedure, abolisce qualsiasi orizzonte di senso, determinando così la fine della storia come tempo fornito di senso. Rispetto alla memoria storica, la memoria della tecnica, essendo solo *procedurale*, traduce il passato nell'insignificanza del "superato" e accorda al futuro il semplice significato di "perfezionamento" delle procedure. L'uomo, a questo punto, nella sua totale dipendenza dall'apparato tecnico, diventa *astorico*, perché non dispone di altra memoria se non quella mediata dalla tecnica, che consiste nella rapida cancellazione del presente e del passato per un futuro pensato solo in vista del proprio autopotenziamento. (Cfr. il capitolo 47: "La tecnica e la fine della storia".)

8. La tecnica e la soppressione di tutti i fini nell'universo dei mezzi. Tra le categorie che siamo soliti impiegare per orientarci nel mondo, l'unica che ci pone all'altezza dello scenario dischiuso dalla tecnica è la categoria di *assoluto*. "Assoluto" significa sciolto da ogni legame (*solutus ab*), quindi da ogni orizzonte di fini, da ogni produzione di senso, da ogni limite e condizionamento. Questa prerogativa, che l'uomo ha attribuito prima alla natura e poi a Dio, ora si trova a riferirla non a se stesso, come lasciavano presagire la promessa prometeica e la promessa biblica quando alludevano al progressivo dominio dell'uomo sulla natura, ma al *mondo delle sue macchine*, rispetto alla cui potenza, per giunta iscritta nell'automatismo del loro potenziamento, l'uomo, come scrive G. Anders, risulta decisamente inferiore e inconsapevole della sua inferiorità.

Per effetto di questa inconsapevolezza, chi aziona l'apparato tecnico o chi vi è semplicemente inserito, senza poter più

distinguere se è attivo o è a sua volta azionato, più non si pone la domanda se lo scopo per cui l'apparato tecnico è messo in azione sia giustificabile o abbia semplicemente un senso, perché questo significherebbe dubitare della tecnica, senza di cui nessun senso e nessuno scopo sarebbero raggiungibili, e allora la "responsabilità" viene affidata al "risponso" tecnico, dove è sotteso l'imperativo che si "*deve*" fare tutto ciò che si "*può*" fare.

Ma quando il *positivo* è iscritto per intero nell'esercizio della potenza tecnica e il *negativo* è circoscritto all'errore tecnico, al guasto tecnicamente riparabile, la tecnica guadagna quel livello di autoreferenzialità che, sottraendola ad ogni condizionamento, la pone come assoluto. Un assoluto che si presenta come un *universo di mezzi*, il quale, siccome non ha in vista veri *fini* ma solo *effetti*, traduce i presunti fini in ulteriori mezzi per l'incremento infinito della sua funzionalità e della sua efficienza. In questa "cattiva infinità", come la chiamerebbe Hegel, qualcosa ha valore solo se è "buono per qualcos'altro", per cui proprio gli obbiettivi finali, gli scopi, che nell'età pre-tecnologica regolavano le azioni degli uomini e ad esse conferivano "senso", nell'età della tecnica appaiono assolutamente "insensati".

A questo proposito non ci si deve far ingannare dal bisogno di senso, dalla sua ricerca affannosa, dalla sua domanda incessante a cui cercano di dar risposta le religioni con le loro promozioni di fede e le pratiche terapeutiche con le loro promozioni di salute, perché tutto ciò rivela solo che la figura del "senso" non si è salvata dall'universo dei mezzi. Se infatti il reperimento di senso favorisce l'esistenza, se, come scrive Nietzsche, rappresenta per la condizione umana un vantaggio biologico, là dove il senso non si *trova* occorre *inventarlo*, e allora anche il "senso" si giustifica perché, come *mezzo per vivere*, è in grado di assurgere a sua volta al rango di "mezzo". (Cfr. il capitolo 54: "Il totalitarismo della tecnica e l'implosione del senso".)

9. Dall'alienazione tecnologica all'identificazione tecnologica. Che ne è dell'uomo in un universo di mezzi che non ha in vista altro se non il perfezionamento e il potenziamento della propria strumentazione? Là dove il mondo

della vita è per intero generato e reso possibile dall'apparato tecnico, l'uomo diventa un *funzionario* di detto apparato e la sua identità viene per intero risolta nella sua funzionalità, per cui è possibile dire che nell'età della tecnica l'uomo è *presso-di-sé* solo in quanto è funzionale a quell'*altro-da-sé* che è la tecnica.

La tecnica infatti non è l'uomo. Nata come condizione dell'esistenza umana e quindi come espressione della sua essenza, oggi, per le dimensioni raggiunte e per l'autonomia guadagnata, la tecnica esprime l'astrazione e la combinazione delle ideazioni e delle azioni umane a un livello di artificialità tale che nessun uomo e nessun gruppo umano, per quanto specializzato, e forse proprio per effetto della sua specializzazione, è in grado di controllarla nella sua totalità. In un simile contesto, essere ridotto a funzionario della tecnica significa allora per l'uomo essere "altrove" rispetto alla dimora che ha storicamente conosciuto, significa essere *lontano da sé*.

Marx ha chiamato questa condizione "alienazione" e, coerentemente alle condizioni del suo tempo, ha circoscritto l'alienazione al modo di produzione capitalistico. Ma sia il capitalismo (causa dell'alienazione) sia il comunismo (che Marx progettava come rimedio all'alienazione) sono ancora figure iscritte nell'*umanismo*, ossia ancora in quell'orizzonte di senso, tipico dell'età pre-tecnologica, dove l'uomo è previsto come soggetto e la tecnica come strumento. Ma, nell'età della tecnica, che prende avvio quando l'universo dei mezzi non ha in vista alcuna finalità (neppure il profitto), il rapporto si capovolge, nel senso che l'uomo non è più un *soggetto* che la produzione capitalistica aliena e reifica, ma è un *prodotto* dell'alienazione tecnologica che instaura sé come soggetto e l'uomo come suo predicato.

Ne consegue che la strumentazione teorica messa a disposizione da Marx, che pure fu tra i primi a prevedere gli scenari dell'età della tecnica da lui chiamata "civiltà delle macchine", non è più del tutto idonea per leggere il tempo della tecnica, non perché storicamente il capitalismo si è rivelato vincente sul comunismo, ma perché Marx si muove ancora in un *orizzonte umanistico*, con riferimento all'*uomo pre-tecnologico*, dove, come vuole la lezione di Hegel, il servo ha nel signore il suo antagonista, e il signore nel servo,

mentre, nell'età della tecnica, non ci sono più né servi né signori, ma solo le esigenze di quella rigida razionalità a cui devono subordinarsi sia i servi sia i signori.

A questo punto anche il concetto marxiano di "alienazione" appare insufficiente, perché di alienazione si può parlare solo quando, in uno scenario umanistico, c'è un'antropologia che vuol recuperarsi dalla sua estraneazione nella produzione, in un contesto caratterizzato dal conflitto di due volontà, di due soggetti che ancora si considerano titolari delle loro azioni, non quando c'è un unico soggetto, l'apparato tecnico, rispetto al quale i singoli soggetti sono semplicemente suoi predicati.

Esistendo esclusivamente come predicato dell'apparato tecnico che pone se stesso come assoluto, l'uomo non è più in grado di percepirsi come "alienato", perché l'alienazione prevede, almeno in prospettiva, uno scenario alternativo che l'assoluto tecnico non concede, e perciò, come in altro contesto scrive R. Madera, l'uomo traduce la sua *alienazione* nell'apparato in *identificazione* con l'apparato. Per effetto di questa identificazione, il soggetto individuale non reperisce in sé altra identità al di fuori di quella conferitagli dall'apparato e, quando si compie l'identificazione degli individui con la funzione assegnata dall'apparato, la funzionalità, divenuta autonoma, riassorbe in sé ogni senso residuo di identità. (Cfr. il capitolo 41: "Il mondo della tecnica e la reificazione dell'uomo".)

10. La tecnica e la revisione delle categorie umanistiche. Siccome, in quanto funzionario dell'apparato tecnico, l'uomo non è più leggibile secondo gli impianti categoriali elaborati e maturati nell'età pre-tecnologica, occorre una radicale revisione delle categorie umanistiche, a partire dalle nozioni di individuo, identità, libertà, comunicazione, fino al concetto di anima, la cui arretratezza psichica ancora non consente all'uomo d'oggi un'adeguata comprensione dell'età della tecnica.

L'individuo. Questa nozione tipicamente occidentale, che ha avuto nella nozione platonica di "anima", rivisitata dal cristianesimo, il suo atto di nascita, ha nell'età della tecnica il suo prevedibile atto di morte. Certo non muore quell'entità indivisibile (dal latino: *in-dividuum*) che a livello naturale fa

parte della specie e a livello culturale di una società di cui ripete, per le sue caratteristiche, il tipo generale, ma muore quel soggetto che, a partire dalla *consapevolezza* della propria individualità, si pensa autonomo, indipendente, libero fino ai confini della libertà altrui e, per effetto di questo riconoscimento, uguale agli altri. In altri termini non muore l'individuo empirico, l'atomo sociale, ma il *sistema di valori* che, a partire da questa singolarità, hanno deciso la nostra storia. (Cfr. il capitolo 48: "L'individuo e la sua illusione".)

L'identità. Questa nozione che, come quella di individuo, nasce all'interno dell'antropologia occidentale perché, prima dell'Occidente e a fianco dell'Occidente, l'individuo non riconosce la sua identità ma solo l'*appartenenza* al gruppo con cui si identifica, dipende, come ci ricorda Hegel, dal *riconoscimento*. Solo che, mentre nell'età pre-tecnologica era possibile riconoscere l'identità di un individuo dalle sue azioni, perché queste erano lette come manifestazioni della sua anima, a suo volere intesa come soggetto decisionale, oggi le azioni dell'individuo non sono più leggibili come espressioni della sua identità, ma come possibilità calcolate dall'apparato tecnico, che non solo le prevede, ma addirittura le prescrive nella forma della loro esecuzione. Eseguendole, il soggetto non rivela la sua identità, ma quella dell'apparato, all'interno del quale l'identità personale si risolve in pura e semplice *funzionalità*. (Cfr. il capitolo 49: "La funzionalità come forma dell'identità".)

La libertà. Se con questa parola intendiamo l'esercizio della libera scelta a partire dalle condizioni esistenti, dobbiamo dire che la società tecnologicamente avanzata offre uno spazio di libertà decisamente superiore a quello concesso nelle società poco differenziate, dove la qualità personale e non oggettiva dei legami, nonché l'omogeneità sociale riducono il margine di libertà a quello elementare dell'obbedienza o della disobbedienza. La tecnica, avendo come suo imperativo la promozione di tutto ciò che si può promuovere, crea un sistema aperto che di continuo genera un ventaglio sempre più allargato di opzioni, che diventano via via praticabili in base ai livelli di competenza che i singoli individui sono in grado di acquisire. Ma la *libertà come competenza*, avendo come spazio

espressivo quello *impersonale* dei rapporti professionali, crea quella scissione radicale tra “pubblico” e “privato” che, anche se da molti è acclamata come cardine della libertà, comporta quella conduzione schizofrenica della vita individuale (schizofrenia funzionale), che si manifesta ogni volta che la funzione, che all’individuo spetta come membro impersonale dell’organizzazione tecnica, entra in collisione con quello che l’individuo aspira ad essere come soggetto globale. Si determina infatti per la prima volta nella storia la possibilità per l’individuo di entrare in rapporto con gli altri individui, e quindi di “fare società”, senza che ciò comporti un qualsiasi legame di natura personale. E allora, privati di una comune esperienza d’azione, che è sempre più prerogativa esclusiva della tecnica, gli individui reagiscono al senso di impotenza che sperimentano ripiegandosi su se stessi e, nell’impossibilità di riconoscersi comunitariamente, finiscono con il considerare la società stessa in termini puramente strumentali. (Cfr. il capitolo 50: “La libertà come dissimulata schiavitù”).

La **cultura di massa**. La disarticolazione tra “pubblico” e “privato”, tra “sociale” e “individuale” operata dalla razionalità tecnica, modifica anche il concetto tradizionale di “massa”, introducendo quella variante che è la sua *atomizzazione e disarticolazione* in singolarità individuali che, foggiate da prodotti di massa, consumi di massa, informazioni di massa, rendono obsoleto il concetto di *massa come concentrazione di molti*, e attuale quello di *massificazione come qualità di milioni di singoli*, ciascuno dei quali produce, consuma, riceve le stesse cose di tutti, ma in modo solistico. Viene così consegnata a ciascuno la propria massificazione, ma con l’illusione della privatezza e l’apparente riconoscimento della propria individualità, in modo che nessuno sia più in grado di percepire un “esterno” rispetto a un “interno”, perché ciò che ciascuno incontra in pubblico è esattamente ciò di cui è stato rifornito in privato. Nascono da qui quei processi di *deindividuazione e deprivatizzazione* che sono alla base delle condotte di massa tipiche delle società omologate e conformiste. (Cfr. il capitolo 51: “Cultura di massa e sentimento oceanico”).

I **mezzi di comunicazione**. All’omologazione sociale

contribuiscono in modo esponenziale i mezzi di comunicazione che la tecnica ha potenziato modificando il nostro *modo di fare esperienza*: non più in contatto con il mondo, ma con la rappresentazione mediatica del mondo che rende vicino il lontano, presente l'assente, disponibile quello che altrimenti sarebbe indisponibile. Esonerandoci dall'esperienza diretta e mettendoci in rapporto non con gli eventi, ma con il loro allestimento, i mezzi di comunicazione non hanno alcun bisogno di falsificare o di oscurare la realtà, perché proprio ciò che informa codifica, e l'effetto di codice diventa non solo criterio interpretativo della realtà, ma anche modello induttore dei nostri giudizi, che a loro volta generano comportamenti nel mondo reale conformi a quanto appreso dal modello induttore. In questa *comunicazione tautologica*, dove chi ascolta sente le stesse cose che egli stesso potrebbe tranquillamente dire, e chi parla dice le stesse cose che potrebbe ascoltare da chiunque, in questo *monologo collettivo* l'esperienza della comunicazione crolla, perché è abolita la differenza specifica tra le esperienze personali del mondo che sono alla base di ogni bisogno comunicativo. Con il loro rincorrersi, infatti, le mille voci e le mille immagini che riempiono l'etere aboliscono progressivamente le differenze che ancora esistono fra gli uomini e, perfezionando la loro omologazione, rendono superfluo se non impossibile parlare "in prima persona". A questo punto i mezzi di comunicazione non appaiono più come semplici "mezzi" a disposizione dell'uomo perché, se intervengono sulla modalità di fare esperienza, modificano l'uomo indipendentemente dall'uso che questi ne fa e dagli scopi che si propone quando li impiega. (Cfr. il capitolo 52: "Mass media e monologo collettivo".)

La **psiche**. Quando nell'epoca pre-tecnologica il mondo non era disponibile nella sua totalità, ogni anima costruiva se stessa come risonanza del mondo di cui faceva esperienza. Questa risonanza era per ogni uomo la sua *interiorità*. Oggi, esonerata dall'esperienza personale del mondo, l'anima di ciascuno diventa *coestensiva al mondo*. In questo modo vengono soppresses: la differenza tra *interiorità ed esteriorità*, perché il contenuto della vita psichica di ciascuno finisce con il coincidere con la comune rappresentazione del mondo, o per lo

meno con ciò che i mezzi di comunicazione le destinano come “mondo”; la differenza tra *profondità e superficie* perché, con buona pace della psicologia del profondo, la profondità finisce con l’essere null’altro che il riflesso individuale delle regole del gioco a tutti comune dispiegato in superficie; la differenza tra *attività e passività* perché, se la tendenza della società tecnologica è quella di funzionare ad un regime di massima razionalità, quindi leibnizianamente come un sistema armonico prestabilito, non si dà alcuna “attività” che non sia per ciò stesso “adattamento” alle procedure tecniche che, sole, la rendono possibile. In questo modo l’anima viene progressivamente *depsicologizzata* e resa incapace di comprendere che cosa veramente significa vivere nell’età della tecnica, dove ciò che si chiede è un potenziamento delle facoltà intellettuali su quelle emotive, per poter essere all’altezza della *cultura oggettivata nelle cose* che la tecnica esige a scapito e a spese di quella *soggettiva degli individui*. (Cfr. il capitolo 53: “La casa di psiche e il crollo delle sue mura”.)

11. L’età della tecnica e l’inadeguatezza della comprensione umana. La depsicologizzazione dell’anima trattiene le discussioni sull’età della tecnica a quel livello inessenziale che è l’esaltazione incondizionata o la demonizzazione acritica. Questo libro vorrebbe promuovere quel passo ulteriore che è l’apertura dell’*orizzonte della comprensione*, persuasi come siamo che oggi orizzonte della comprensione non è più la *natura* nella sua stabilità e inviolabilità, e neppure la *storia* che abbiamo vissuto e narrato come progressivo dominio dell’uomo sulla natura, ma la *tecnica*, che dischiude uno spazio interpretativo che si è definitivamente congedato sia dall’orizzonte della natura che da quello della storia.

Questo è il passaggio epocale in cui ci troviamo, dove l’epocalità è data dal fatto che la storia che abbiamo vissuto ha conosciuto la tecnica come quel fare manipolativo che, non essendo in grado di incidere sui grandi cicli della natura e della specie, era circoscritto in un orizzonte che rimaneva stabile e inviolabile. Oggi anche questo orizzonte rientra nelle possibilità della manipolazione tecnica, il cui potere di sperimentazione è senza limite perché, a differenza di quanto

accadeva agli albori dell'età moderna, dove la sperimentazione scientifica avveniva in "laboratorio", quindi in un mondo *artificiale* distinto da quello *naturale*, oggi il laboratorio è divenuto coestensivo al mondo, ed è difficile continuare a chiamare "sperimentazione" ciò che modifica in modo irreversibile la nostra realtà geografica e quindi storica.

Quando le condizioni poste "per ipotesi" lasciano effetti irreversibili, non è più possibile continuare a iscrivere la tecnica nel *giudizio ipotetico-congetturale* che ha come sue caratteristiche la problematicità, la revisionabilità, la provvisorietà, la perfezionabilità, la falsificabilità, ma occorre iscrivere la tecnica nel *giudizio storicoepocale* che, tra i giudizi, è il più severo, perché ciò che accade una volta è accaduto per sempre in modo irrevocabile.

A questo punto la domanda: se l'uomo non esiste a prescindere da ciò che fa, che cosa diventa l'uomo nell'orizzonte della sperimentazione illimitata e della manipolazione infinita dischiusa dalla tecnica? Per rispondere è necessario superare la persuasione ingenua secondo cui la natura umana è un che di stabile che resta incontaminato e intatto qualunque cosa l'uomo faccia. Se infatti l'uomo, come vuole l'espressione di Nietzsche, è quell'"animale non ancora stabilizzato" che fin dalle origini non può vivere se non operando tecnicamente, la sua natura si modifica in base alle modalità di questo "fare", che perciò diventa l'orizzonte della sua autocomprensione. Non dunque l'uomo che può *usare* la tecnica come qualcosa di *neutrale* rispetto alla sua natura, ma l'uomo la cui natura si modifica in base alle modalità con cui si declina tecnicamente. Oggi la tecnica dispone l'uomo di fronte a un mondo che si presenta come *illimitata manipolabilità*, e perciò la natura umana non può essere pensata come la stessa che si relazionava a un mondo, che è poi il mondo che la storia ci ha finora descritto, ai suoi limiti inviolabile e fondamentalmente immodificabile.

Eppure ancor oggi l'umanità non è all'altezza dell'evento tecnico da essa stessa prodotto e, forse per la prima volta nella storia, la sua sensazione, la sua percezione, la sua immaginazione, il suo sentimento si rivelano inadeguati a quanto sta accadendo. Infatti la capacità di *produzione* che è illimitata ha superato la capacità di *immaginazione* che è

limitata e comunque tale da non consentirci più di comprendere, e al limite di considerare “nostri”, gli effetti che l’irreversibile sviluppo tecnico è in grado di produrre.

Quanto più si complica l’apparato tecnico, quanto più fitto si fa l’intreccio dei sottoapparati, quanto più si ingigantiscono i suoi effetti, tanto più si riduce la nostra capacità di *percezione* in ordine ai processi, ai risultati, agli esiti, per non dire degli scopi di cui siamo parti e condizioni. E siccome di fronte a ciò che non si riesce né a percepire né a immaginare il nostro *sentimento* diventa incapace di reagire, al “nichilismo attivo” della tecnica iscritto nel suo “fare senza scopo” si affianca il “nichilismo passivo”, denunciato da Nietzsche, che ci lascia “freddi”, perché il nostro sentimento di reazione si arresta alla soglia di una certa grandezza. E così da “analfabeti emotivi” assistiamo all’irrazionalità che scaturisce dalla perfetta razionalità (strumentale) dell’organizzazione tecnica che cresce su se stessa al di fuori di qualsiasi orizzonte di senso.

L’esperimento nazista, non per la sua crudeltà, ma proprio per *l’irrazionalità che scaturisce dalla perfetta razionalità di un’organizzazione*, per la quale “sterminare” aveva il semplice significato di “lavorare”, può essere assunto come quell’evento che segna *l’atto di nascita dell’età della tecnica*. Non si trattò allora, come oggi potrebbe apparire, di un evento erratico o atipico per la nostra epoca e per il nostro modo di sentire, ma di un *evento paradigmatico*, in grado ancora oggi di segnalare che se non saremo in grado di portarci all’altezza dell’operare tecnico generalizzato a dimensione globale e senza lacune, ciascuno di noi resterà irretito in quella irresponsabilità individuale che consentirà al totalitarismo della tecnica di procedere indisturbato, senza neppure più il bisogno di appoggiarsi a tramontate ideologie.

A differenza, infatti, del nichilismo descritto dalla filosofia che si interroga sul senso dell’essere e del non essere, il nichilismo della tecnica non mette in gioco solo il *senso* dell’essere e quindi dell’uomo, ma *l’essere stesso* dell’uomo e del mondo nella sua totalità. E se il nichilismo descritto dalla filosofia era anticipatore, profetico, ma *impotente*, perché non era in grado di determinare il nichilismo che prefigurava, il nichilismo sotteso al carattere afinalistico della tecnica non solo ha in suo potere la *nientificazione*, ma, stante la qualità

degli imperativi tecnici e la morale degli strumenti che ne deriva, è nella possibilità di esercitare questo potere. Il fatto che la filosofia, e con lei la letteratura e l'arte, ancora si trattengono sul problema del senso dell'essere e quindi dell'uomo, senza sporgere sul problema della *possibilità che hanno l'uomo e il mondo di continuare ad essere*, contribuisce a quel "nichilismo passivo" che Nietzsche denunciava come nichilismo della rassegnazione. (Cfr. il capitolo 54: "Il totalitarismo della tecnica e l'implosione del senso".)

Nata sotto il segno dell'*anticipazione*, di cui Prometeo, "colui che pensa in anticipo", è il simbolo, la tecnica finisce in questo modo col sottrarre all'uomo ogni possibilità anticipatrice, e con essa quella responsabilità e padronanza che deriva dalla capacità di prevedere. In questa incapacità, divenuta ormai *inadeguatezza psichica*, si nasconde per l'uomo il massimo pericolo, così come nell'ampliamento della sua capacità di comprensione la sua flebile speranza.

Questo *ampliamento psichico*, alla cui promozione questo libro affida il suo senso, se da un lato non è sufficiente a dominare la tecnica, evita almeno all'uomo che la tecnica accada a sua insaputa e, da *condizione* essenziale all'esistenza umana, si traduca in causa dell'*insignificanza* del suo stesso esistere.

Parte prima

Simbologia della tecnica: la scena del Caucaso

La tecnica è di gran lunga più
debole della necessità.

ESCHILO, *Prometeo incatenato*,
v. 514

1. Il sigillo della necessità

Conoscerai come la Necessità,
guidando la volta celeste,
costringe gli astri a tenere i confini.

PARMENIDE, DK, fr. B 10

1. L'invalidabilità del limite

La scena si apre sul Caucaso dove un'aquila, inviata da Zeus, rode a Prometeo il fegato che di continuo si riforma per l'eternità del supplizio. La colpa di Prometeo è di aver insegnato la tecnica agli uomini rendendoli, "da infanti quali erano, razionali e padroni della loro mente".¹

Con la tecnica gli uomini possono ottenere da sé quello che un tempo chiedevano agli dèi.² La trasformazione è grande e la progettazione che la sottende, qualora dovesse realizzarsi per intero, avrebbe il potere di cancellare in modo definitivo l'orizzonte mitico-religioso in cui è nata. La mitologia greca intuisce esattamente il senso e la direzione a cui porta il dono di Prometeo, ma può ancora proseguire e mantenere la visione del mondo da essa inaugurata perché nella Grecia antica il progetto tecnico non è ancora corredato degli strumenti necessari alla sua esecuzione. A ricordarlo è lo stesso Prometeo: "La tecnica è di gran lunga più debole della necessità [*Téchne d'anánkes asthenestéra makrô*]".³ Si allude qui alla necessità (*anánke*) che regola la natura e la scansione del suo ciclo che nessun progetto umano può infrangere e di fronte al quale ogni espediente tecnico incontra il suo limite. La natura resta norma e su questa norma gli uomini edificheranno le loro leggi e le loro morali.

Eppure in questo edificare lavorava nascosta una tendenza appena percettibile, ma decisiva. L'uomo, cioè, si adattava alla legge della natura, che continuava a dichiarare immutabile, modificando continuamente l'assetto della natura per adattarla a sé. Questo processo mai dichiarato, ma sempre praticato, ha portato l'uomo così lontano dalle sue origini da rendere desueto quel patrimonio di abitudini in cui era cresciuto e in cui si era pensato quando la natura era il suo limite e, in

questo limite, l'uomo ravvisava l'impianto delle sue certezze.

Oggi non è più così: la natura non è più orizzonte. Cielo e terra non fanno più da perimetro, perché le cose situate nel cielo e sulla terra si sono fatte cedevoli sotto gli strumenti della scienza e della tecnica che, a questo punto, sono di gran lunga più forti della necessità. Il sigillo che ancora Prometeo poneva alle possibilità della tecnica è ormai infranto. Il rapporto si è capovolto, non c'è più alcuna "necessità" a porre limiti ai programmi dell'umanità progettante. La morte di Dio, ultimo baluardo dell'immodificabile, è testimonianza di resurrezioni impossibili. Chi si attarda non abita la storia, la cui scansione epocale offre l'età della tecnica non più in successione con altre che l'hanno preceduta, perché la trasformazione non ha inciso solo sulle cose, ma sul rapporto che l'umanità ha sempre conosciuto come impotenza del suo progettare rispetto all'invalidabilità del limite.

Tutto si fa più incerto. Non c'è più custodia nel progetto che l'uomo avverte come ineliminabile impulso e di cui non conosce il limite rassicurante. Dove il limite è ignoto, ignoto rimane il criterio, e più non è possibile quello che era possibile nelle epoche passate dove, per una previsione razionale del futuro, bastava guardare il passato. Congedatosi dal tempo ciclico, che è poi il tempo della natura, l'uomo abita quello che Prometeo chiamava "il tempo che invecchia"⁴ e che, invecchiando, mette ancor più a nudo la condizione di "mortale [*brótos*]" a cui gli uomini sono irrimediabilmente consegnati e da cui Prometeo aveva cercato di difenderli ponendo in loro "cieche speranze".⁵

2. L'inviolabilità della natura

La tecnica antica non era inquietante perché non era capace di oltrepassare l'ordine della natura che il pensiero mitico e filosofico ponevano sotto il sigillo della *Necessità*. Questa era più forte sia della *tecnica divina* di Zeus che incatena Prometeo servendosi degli strumenti di Efesto, sia della *tecnica umana* che Prometeo aveva donato ai mortali per sollevarli dalla loro condizione indifesa.

È vero che la violazione della natura e l'emancipazione

dell'uomo nella sua differenza dalla condizione animale vanno di pari passo, e che la figura dell'*Inquietante*, un misto di meraviglia e di angoscia, si affaccia al pensiero tragico: "molte sono le cose inquietanti [*deinà*], ma nessuna più dell'uomo [*deinóteros*]",⁶ ma l'inquietudine provocata dal progresso tecnico è insignificante rispetto all'inquietudine della morte a cui l'uomo soggiace nell'ordine della necessità. Si tratta della stessa necessità che da un lato decreta la morte del mortale e dall'altro lo protegge garantendo, contro le sue incursioni tecniche, l'inviolabilità della natura "grandissima, instancabile, immortale".⁷

La necessità che garantisce l'immutabilità della natura è figurata, nell'*Antigone* di Sofocle, dalla quiete del mare che si ricompone alle spalle dell'imbarcazione che ha osato sfidarla, dalla fecondità della terra che, non sfibrata, rimargina il solco dell'aratro che l'ha percorsa, dal cielo che, non trafitto dalle armi della caccia, continua a ospitare "gli uccelli spensierati".⁸ L'uomo, il "signore delle tecniche [*mechanóen téchnas*]",⁹ per "quanto domini con i suoi espedienti le bestie selvagge dei monti, il cavallo dalla folta criniera, il toro gagliardo piegandolo sotto il giogo",¹⁰ non riesce a dominare la natura, ma da questa è costretto a difendersi circondando la propria comunità con solide mura che ritagliano, nel grande regno della natura, il piccolo regno dell'uomo.

Nella città antica, sorta per difendersi e non per espandersi, l'uomo dispiega le sue tecniche regolate da quella tecnica superiore che è la politica. Le leggi (*nómoi*) che la governano sono il riflesso della grande Legge (*Nómos*) che governa la regolarità della natura; l'ordine che vi regna imita l'ordine cosmico e il disordine che può generarsi è perituro, come perituro è il destino dell'uomo, secondo necessità.

Sono infatti le Erinni, ministre di *Díke*, che "riconderebbero il sole nella sua orbita se oltrepassasse le sue misure",¹¹ è l'*Anánke* che "guardando la volta celeste, costringe gli astri a tenere i confini";¹² è la *Moíra* che "tiene l'essere nei vincoli del limite che tutto intorno lo cinge affinché non sia incompiuto né manchevole";¹³ "È secondo necessità che dove gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la loro distruzione, poiché pagano l'un all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo",¹⁴ perché "se non vi fossero queste cose, non si

conoscerebbe il nome di *Díke*".¹⁵

3. La giusta misura

Dike che presiede le leggi della città è riflesso della giustizia cosmica, della giusta proporzione delle parti nel Tutto, che dunque è armonia e perciò bellezza (*kosmióteta*). "Questo cosmo, che è il medesimo per tutti, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma sempre era, è, e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura."¹⁶ Da questa visione cosmica non poteva nascere alcun progetto in ordine alla dominazione del mondo perché, come *cosmo*, il mondo non è creazione di un dio né opera dell'uomo, ma, in sé perenne e custodito nella sua giusta misura, è per sé.

Considerato il più perfetto esemplare d'ordine e nello stesso tempo la causa di ogni ordine riscontrabile nelle realtà particolari, che soltanto in gradi diversi si avvicinano a quello del tutto, il cosmo non è tanto un sistema fisico, quanto quell'ordine necessario a cui l'uomo, come *parte*, deve assimilarsi. Nel riconoscimento e nell'accettazione del proprio esser-parte, l'uomo trova la sua collocazione e il senso della sua esistenza che è nell'adeguarsi, in quanto parte, all'ordine (*kósmos*) del tutto. Si tratta di una totalità che non nasce dalla somma *quantitativa* delle parti, ma da quella nota *qualitativa* che fa di quelle parti composte un ordine, un cosmo. Da quest'ordine, che è poi la *ragione* dell'universo, il suo *lógos*, nasce quella *pietà cosmica* che non è tanto un sentimento religioso, quanto l'espressione antropologica di quella relazione universale che è la composizione delle parti con il Tutto.

Da questa pietà cosmica trarrà spunto la prima riflessione ontologica della filosofia occidentale, là dove nel *Parmenide*, Platone pensa *la relazione tra i molti e l'Uno*. L'esito di questa riflessione è che il Tutto ha la precedenza sulle parti ed è migliore delle parti. È ciò per cui le parti sono, e in cui hanno non solo la causa del loro essere, ma anche il significato della loro esistenza.

Esempio vivente di questa relazione è la *pólis* descritta nella *Repubblica (Politeía)* di Platone, dove la relazione ontologica

tra i molti e l'Uno, preparata dalla pietà cosmica, trova la sua espressione politica. Come nel cosmo, infatti, così nella città le parti non solo sono *dipendenti* dal Tutto *per* il loro essere, ma anche *mantengono* quel Tutto *con* il loro essere. Come l'ordine del Tutto condiziona l'essere e la possibile perfezione delle parti, così la condotta delle parti condiziona l'essere e la perfezione del Tutto.

Qui la nascente filosofia greca presenta profonde analogie con la sapienza orientale, dove l'ordine *storico-politico* è pensato in funzione dell'ordine *cosmico-universale*. In questo senso filosofi greci e sapienti orientali sono veramente *cosmopolitici*, perché pensano l'ordine del cosmo come vero modello per l'ordine della *pólis*. Platone, nell'edificare la *politeía*, guarda il cosmo, Laotzu, per dare ordinamento agli uomini, guarda il Tao. Cosmo e Tao sono l'espressione di quella "giusta misura" eraclitea che non era scandita dal progetto umano, ma dal ciclo cosmico. Scrive in proposito Platone:

Anche quel piccolo frammento che tu rappresenti, o uomo meschino, ha sempre il suo intimo rapporto con il cosmo e un orientamento ad esso, anche se non sembra che tu ti accorga che ogni vita sorge per il Tutto e per la felice condizione dell'universa armonia. Non per te infatti questa vita si svolge, ma tu piuttosto vieni generato per la vita cosmica.¹⁷

Dal canto suo Lao-tzu, come riferisce la tradizione orientale, diceva che:

Se principi e re fossero davvero guardiani del Tao, allora tutti gli esseri si sottometterebbero spontaneamente ad essi. Cielo e terra si unirebbero per lasciar cadere una benefica rugiada che il popolo riceverebbe spontaneamente in parti uguali senza che nessuno debba prendersene cura.¹⁸

In questo caso, infatti, l'ordine della città seguirebbe l'ordine del Tao, la cui "rete si getta su vaste estensioni, si apre su di esse e, per quanto allentate siano le sue maglie, nulla sfugge ad essa".¹⁹

Questa cosmologia si dissolve con la nascita della progettualità tecnica per la quale non è più l'ordine del cosmo a dettare legge alla *pólis*, ma è la *pólis*, come comunità dell'umano, a definire di volta in volta il cosmo. All'orizzonte

cosmo-politico si sostituisce il disegno di una *politica cosmica*, dove il progetto tecnico dell'uomo cancella ogni ritmo della natura, mentre le scansioni della sua storia cancellano quella "giusta misura" che, al dire di Eraclito, segnava il "divampare" e lo "spegnersi" dei cicli cosmici.

Qui svanisce ogni possibilità di confronto, perché la tecnica avanzata dell'Occidente non è una variante della tecnica antica, ma la sua antitesi. A mutare, infatti, non è solo il *misurato*, ma la *misura*, per cui, rispetto all'ordine del cosmo, la tecnica occidentale appare *smisurata*, cioè fuori-misura. Nel Tutto non "rappresenta la sua parte", com'era nell'invito di Platone là dove richiama la legge antica, ma al Tutto "impartisce le parti", e così capovolge quella gerarchia aristotelica per la quale l'economia, la politica e l'etica, avendo per oggetto l'uomo, non potevano essere le scienze più alte, perché ciò avrebbe significato pensare l'uomo come l'essere più alto nel Tutto cosmico:

Sarebbe assurdo pensare che la politica o la saggezza siano le forme più alte di conoscenza, a meno di non pensare che l'uomo sia la realtà di maggior valore nel cosmo [...]. Di fatto ci sono realtà di natura ben più divina dell'uomo come, ad esempio, i corpi celesti di cui è costituito il cosmo.²⁰

¹ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 443-444.

² Essenziale diventa a questo proposito la lettura di E. SEVERINO, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, dove si discute, in un confronto serrato con i testi di Eschilo, la nascita della "ragione" come "volontà d'aver ragione" del dolore che angoscia la mente dei mortali. Ma il dolore, a cui la ragione vorrebbe portar rimedio, è per Severino un errore della mente, persuasa che le cose nascono dal niente e nel niente ritornano. La tecnica, come espressione più alta della razionalità occidentale, si offre come rimedio illusorio perché abita e radicalizza la stessa persuasione nichilista da cui è nata la concezione occidentale del dolore. Di E. SEVERINO si leggano in proposito anche *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982, e *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980. Le pagine di E. Severino ci accompagneranno in tutta questa prima parte dedicata alla "Simbologia della tecnica".

³ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 514.

⁴ Ivi, v. 981.

⁵ Ivi, v. 250.

⁶ SOFOCLE, *Antigone*, vv. 332-333.

⁷ Ivi, v. 338.

⁸ Ivi, vv. 332-343.

⁹ Ivi, vv. 365-366.

¹⁰ Ivi, vv. 349-352.

¹¹ ERACLITO, fr. B 94, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966), tr.it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983 (d'ora in poi semplicemente DK).

¹² PARMENIDE, DK, fr. B 10.

¹³ Ivi, fr. B 8, vv. 35-37.

¹⁴ ANASSIMANDRO, DK, fr. B 1.

¹⁵ ERACLITO, DK, fr. B 23.

¹⁶ Ivi, fr. B 30.

¹⁷ PLATONE, *Leggi*, Libro X, 903c.

¹⁸ LAO-TZU, *Tao Tê Ching*, § XXXVII, Adelphi, Milano 1973, p. 97.

¹⁹ Ivi, § LXXIII, p. 159.

²⁰ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, Libro VI, 7, 1141a-b.

2. Il tempo che invecchia

PROMETEO: il tempo che
invecchia finisce per
insegnare ogni cosa.
ERMES: Eppure tu ancora non
sai essere saggio.

ESCHILO, *Prometeo
incatenato*, vv. 981-982

1. Il tempo della natura

Sotto il sigillo della necessità i cieli garantiscono per gli antichi quel *ciclo del tempo* dove la fine si congiunge con l'inizio per un nuovo ritorno. Il primo frammento scritto consegnatoci dalla tradizione filosofica recita: "Da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'un l'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo".¹ Anassimandro chiama questo tempo che fa giustizia *chrónos*, esso dispiega la totalità del tempo rispetto a cui ogni epoca (*aión*) sorge e svanisce.

Con Nietzsche, in cui lampeggiano gli ultimi riflessi dell'antica cosmologia, il tempo ciclico riappare come *eterno ritorno dell'uguale* dove, come vuole il frammento di Empedocle, gli elementi "predominano a vicenda mentre il ciclo si svolge, e gli uni negli altri periscono e crescono nella vicenda del loro destino".²

Nel ciclo, infatti, ogni epoca non ha una *finalità*, ma semplicemente una *fine*. Il finito è *perfectum* perché è compiuto, perché non lascia nulla fuori di sé. Con la sua fine raggiunge il suo fine. I due significati trovano la loro identità nel *télos*, la cui radice *tel* significa "girare intorno", "compiere per intero il proprio giro", donde *teléo* che vuol dire "portare a compimento", tradotto dai latini con *perficere*, da cui *perfectum*, ossia compiuto, finito. Non c'è sporgenza nel ciclo che, come ha ben visto Nietzsche, non ospita né desideri né dinieghi:

Stemma della necessità!
Dell'essere costellazione suprema
che nessun desiderio raggiunge,
che nessun no contamina,
eterno sì dell'essere,
eternamente io sono il tuo sì.³

Nel ciclo raggiungere il *télos* significa raggiungere la propria fine, e nella fine la propria forma. Se la forma è il fine dell'opera, questo fine è raggiunto solo alla fine. A questo alludono le parole aristoteliche *enérghēia* ed *entelécheia*; tra loro non c'è contrapposizione, quasi che l'*enérghēia* appartenga al mondo meccanicistico della natura e l'*entelécheia* a quello finalistico della progettualità umana. Nel ciclo non c'è finalità ma solo compimento, e l'opera (*érgon*) appare quando è compiuta, quando l'attività (*enérghēia*), che prendendo avvio l'ha promossa, è giunta alla fine (*entelécheia*). *Entelés écho* significa infatti: "ho raggiunto il compimento", "sono compiuto", perciò Aristotele può dire: "In realtà è fine l'opera, e l'atto si identifica con l'opera e perciò anche il nome stesso di atto [*enérghēia*] deriva da opera [*érgon*] e tende verso l'atto perfetto [*entelécheia*]".⁴

Nel tempo ciclico c'è dunque identità tra il fine e la fine. A sancirla è la morte che, conducendo le singole forme alla loro distruzione per consentire la riproduzione di nuove forme, appare come il giudice implacabile che amministra il ciclo, non nel senso che lo *destina a* qualcosa, ma nel senso che lo *ribadisce* come eterno ritorno, permettendogli così di durare eternamente come ciclo.

Nel ciclo non c'è rimpianto e non c'è attesa. Il *télos* che lo percorre non ha aspettative né pentimenti, la temporalità che esprime è la pura e semplice *regolarità* del ciclo, dove nulla può accadere che non sia già accaduto e nulla può avvenire se non conformandosi al già avvenuto. Nel tempo ciclico non c'è futuro che non sia la pura e semplice ripresa del *passato* che il presente ribadisce. Non c'è nulla da attendere, se non ciò che *deve* ritornare. All'interno di questa temporalità non c'è progetto tecnico che possa imporsi, perché non c'è futuro da inventare, apertura dischiusa da percorrere, orizzonte al di là dell'orizzonte.⁵

2. Il tempo della tecnica

Strappando il segreto del fuoco e della tecnica alla divinità per farne dono agli uomini “indifesi e muti”, Prometeo doveva far precedere, a questo dono, il dono di un’*altra temporalità* senza la quale né il fuoco né la tecnica avrebbero senso. L’uno e l’altra, infatti, sono in vista di uno *scopo* che né il cielo né la terra, percorsi dal tempo ciclico, possono ospitare. *Skopós* è parola greca che significa tanto “colui che osserva e sorveglia” quanto “l’oggetto su cui si fissano gli occhi”, quindi il “bersaglio”, la “meta”. Connesso a *skopós* è il verbo *skopéo* che significa “avere anticipatamente in vista qualcosa”, “prevedere”, e quindi “progettare”. Prometeo è colui che pensa (*methéos*) in anticipo (*pro*).

La temporalità inaugurata da Prometeo non guarda il passato, ma il futuro o, come dice Eschilo: “il tempo che invecchia [*ho gheráskon chrónos*]”,⁶ regolato non più dalla figura del *ritorno*, ma da quella del *perseguimento* del bersaglio anticipato nel futuro. Qui il fine continua a identificarsi con la fine perché, quando lo scopo è raggiunto, è per ciò stesso consumato; ma ciò che si ha in vista non è la consumazione, la morte, come nel tempo ciclico, ma il raggiungimento della meta. Lo scopo, infatti, il bersaglio può anche essere mancato, e ciò introduce, rispetto al tempo ciclico, una dimensione di aleatorietà, come se il vincolo della necessità non garantisse quei fini che si sono eletti a bersaglio.

Rispetto al tempo ciclico che è il tempo della natura, il tempo progettuale è il tempo della tecnica percorsa dalle *intenzioni* umane che, misurate sul tempo ciclico, altro non possono avere se non l’amaro sapore delle *illusioni*, “puro e semplice gioco” direbbe Nietzsche, rispetto al “tempo senza meta”.⁷ Il campo di gioco è qui definito dall’*oggi* e dal *domani*, ossia da quel breve intervallo che corre tra la *scelta* dei mezzi da effettuare nella situazione presente e la *realizzazione* dei fini in un futuro strettamente connesso al presente, altrimenti ne potrebbe risultare una sostanziale inefficacia dei mezzi. In questa temporalità contratta ma efficace, che i greci chiamavano *kairós*, si celebra la “giusta proporzione” dell’operare tecnico che non può perdersi nella dilatazione sconfinata del tempo, come accade nella progettualità utopica o nella speranza

salvifica, ma deve contrarsi in quel “tempo debito”⁸ in cui è la giusta misura tra lo scopo anticipato e i mezzi al momento disponibili.

La radice *krr*, da cui *kairós*, dice infatti “unione”, “nodo”, “armonia”. Ciò che si tratta di unire e annodare armonicamente è, come scrive S. Natoli,⁹ il *recente* passato che conferisce al presente le condizioni per operare sull’*immediato* futuro. Solo nel buon intreccio di questo nodo qualcosa può configurarsi come scopo tecnicamente raggiungibile. Se invece il nodo si dilata, e il futuro da *relativo* diventa *assoluto*, se l’interrogazione non riguarda il domani, ma l’ultimo giorno, se lo scopo si dispone lontano fino ai confini del cielo, allora la progettualità si dissolve in una temporalità che è *fuori* dalla portata dell’uomo e che risuona insignificante per il ciclo della natura.

Passando dal *tempo che ritorna* al *tempo che invecchia*, dal tempo ciclico della natura regolato dal sigillo della necessità al tempo progettuale della tecnica percorso dal desiderio e dall’intenzione dell’uomo, la storia subisce un sussulto. Non più *decadenza* da una mitica età dell’oro, ma *progresso* verso un avvenire senza meta. La progettualità tecnica, infatti, dice *avanzamento*, ma non *senso* della storia. La contrazione tra “recente passato” e “immediato futuro”, in cui si raccoglie il suo operare, non concede di scorgere *fini ultimi*, ma solo *progressi* nell’ordine del proprio potenziamento. Null’altro, infatti, vuole la tecnica se non la propria crescita, un semplice “sì” a se stessa.

L’orizzonte si spoglia dei suoi confini. Inizio e fine non si congiungono più come nel *ciclo* del tempo, e neppure si dilatano come nel *senso* del tempo.¹⁰ Le mitologie perdono la loro forza persuasiva. Tecnica vuol dire, da subito, congedo dagli dèi.

¹ ANASSIMANDRO, DK, fr. B 1.

² EMPEDOCLE, DK, fr. B 26.

³ F. NIETZSCHE, *Dionysos-Dithyramben* (1889), tr. it. *Ditirambi di Dioniso*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1970, vol. VI, 4, p. 61.

⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro IX, 8, 1050a, 21-24.

⁵ A proposito del tempo “ciclico”, “progettuale”, “escatologico”, illuminanti sono le pagine di S. NATOLI nel saggio: *Télos, skopós, éschaton. Tre figure della storicità* (1982), in *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano 1991,

pp. 9-54.

⁶ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 981.

⁷ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, 2, p. 274.

⁸ Si veda in proposito il saggio stimolante di G. MARRAMAO, *Kairós. Apologia del tempo debito*, Laterza, Bari 1992.

⁹ S. NATOLI, *Télos, skopós, éschaton. Tre figure della storicità*, cit., pp. 29-35.

¹⁰ Se il tempo è fornito di senso nasce la "storia" che si esaurisce quando il tempo non accade più in vista di un fine ultimo, come avviene nella temporalità inaugurata dalla tecnica. Per quanto riguarda il rapporto tra "tecnica", "senso" e "storia" si rinvia al capitolo 47: "La tecnica e la fine della storia".

3. Il congedo dagli dèi

Come si potrebbe
costringere la natura ad
abbandonare i suoi segreti se
non contrastandola
vittoriosamente, ossia
mediante ciò che è
innaturale?

F. NIETZSCHE, *La nascita
della tragedia* (1872), § 9, p.
66

1. L'uomo abita la differenza

La tecnica segna il grande congedo dell'umano dal divino non perché, come superficialmente si crede, con la tecnica gli uomini possono ottenere le cose che un tempo erano costretti a implorare agli dèi, ma perché la tecnica dischiude lo scenario delle differenze che la divinità misconosce e ignora.

Questo passaggio è ben descritto da Platone per il quale fare qualcosa (*téchne*) presuppone la possibilità di poterlo fare (*dy'namis*), ma questa possibilità si dà solo se si ha scienza (*epistéme*) della cosa che si intende fare, per cui la tecnica, a parere di Platone, risulta indissolubilmente connessa a scienza e a potenza, a *epistéme* e a *dy'namis*: " Si potrebbe fare qualcosa che né si sa, né si ha potenza alcuna per farla?" domanda Socrate a Ippia. "In nessun modo. - risponde Ippia - Come si farebbe quello che non si sa e non si può fare?"¹

Ma il sapere (*epistéme*) che offre la possibilità o potenza (*dy'namis*) dell'operare tecnico non è un sapere in generale, ma un sapere di volta in volta *determinato* dall'oggetto *specifico* di applicazione, trattabile con *specifiche* competenze, per cui si dà tecnica solo in un orizzonte dove le *differenze* sono ampiamente dispiegate e determinate nella loro specificità. Anche a questo proposito Platone è chiarissimo:

Non è forse vero che ogni scienza è definita non soltanto dall'essere scienza, ma dalla sua *specificità*, cioè dall'avere un *certo*

oggetto?

Proprio da questo.

E la medicina si distingue dalle altre scienze per il fatto che è scienza della salute e della malattia.

Sì.

È dunque necessario che chi vuol conoscere l'arte medica, deve farlo relativamente a quegli ambiti di cui essa si occupa, non certo a quelli che le sono estranei?

Certo.

E, se si vorrà esaminare in modo corretto il medico, lo si dovrà fare in quanto egli è medico, riguardo alla salute e alla malattia.

Pare.

E precisamente nelle sue parole e nelle sue azioni, per vedere se le prime rispondono a verità e le altre sono ben fatte?

Per forza.

E senza avere conoscenza della medicina, potrebbe egli superare questo difficile esame?

Certamente no.²

Come sapere *determinato* di un oggetto *specifico* e delle *specifiche* operazioni applicabili a quell'oggetto, la tecnica è possibile solo a partire dall'orizzonte dischiuso dalle differenze, quindi solo a partire dalla ragione che è l'*atto che differenzia*, che instaura le differenze, per cui una cosa è se stessa e non altro. Forse per questo Platone fa derivare al parola *téchne* da *héxis nou̐* che significa "essere padrone della propria mente",³ e quindi di quel principio regolativo della mente razionale che è il principio di non contraddizione, per cui è impossibile dire dello stesso che è dio e animale, benefico e malefico, che è abbandonato, esposto, minacciato e a un tempo invincibile e divino, che è maschio e a un tempo femmina, come il linguaggio simbolico non cessa di ripetere⁴ e come lo stesso S. Freud ebbe modo di considerare in quel suo saggio sul significato opposto delle parole primordiali.⁵

La ragione umana, infatti, si apre quando instaura la differenza, quando decide che una cosa non è il suo contrario. La parola tedesca che sta per "differenza" (*Unter-scheidung*) mantiene il ricordo di questa decisione (*Ent-scheidung*) con cui si opera il taglio (*Scheidung*) dei significati. Prima di questo taglio non c'è l'uomo, né l'operare della sua ragione, perché nessun senso si costituisce se non nella differenza dei significati.

2. Il dio abita l'indifferenziato

L'indifferenziato è lo sfondo pre-umano da cui l'uomo si è emancipato con un gesto violento. Parliamo della violenza sottesa ad ogni decisione, perché *de-cidere* significa tagliare (*de-caedere*) e quindi stabilire una volta per tutte il senso delle cose, eliminando d'un colpo tutti i significati adiacenti e tutte le oscillazioni possibili di cui si alimentano le mitologie, i simboli, le fantasie, le allucinazioni che attingono a quello sfondo pre-umano che è lo sfondo dell'indifferenziato.

Il gesto della ragione è violento, perché dire che questo è questo *e non* altro, dire che il cavallo è il cavallo e non l'istinto, il desiderio, l'impeto, la fedeltà, il sacrificio, la morte, è una decisione, non una verità.⁶ Ma la violenza della ragione è ciò che ha consentito all'uomo di sottrarsi a quella violenza maggiore che è *il mancato riconoscimento delle differenze*, per cui il padre non è riconosciuto come padre, la madre come madre, il figlio come figlio, con conseguente oscillazione dei significati che la ragione umana ha faticosamente costruito per orientarsi nel mondo. Il desiderio incestuoso, su cui Freud ha costruito la sua ipotesi psicoanalitica, è un esempio di questo mancato riconoscimento delle differenze. Il disordine che ne consegue è la violenza di una differenza mancata. Ma, osserva Nietzsche:

Come si potrebbe costringere la natura ad abbandonare i suoi segreti se non contrastandola vittoriosamente, ossia mediante ciò che è innaturale? Questa conoscenza la vedo impressa nella terribile triade dei destini di Edipo: lo stesso che scioglie l'enigma della natura – della Sfinge dalla duplice natura – deve anche violare, come assassino del padre e marito della madre, i più sacri ordinamenti naturali.⁷

Per Freud la Sfinge ha il volto che la ragione le ritrae come suo altro, per Nietzsche invece ha una “duplice natura” che non può essere *svelata* se non *violandola*. Edipo allora scioglie l'enigma della Sfinge *perché* ha ucciso il padre e ha sposato la madre, *perché* s'è sottratto “all'incantesimo della natura [...] con una mostruosa trasgressione della natura”.⁸

Platone chiama l'incantesimo della natura “psiche”: “*Psyché* deriva da *physéche* che significa: ciò che sostiene e muove la

natura.⁹ Quando la natura, congenere a psiche, cede il suo segreto, mostra il suo volto che, irrispettoso delle differenze che la ragione ha faticosamente guadagnato, si offre indifferenziato, e perciò carico di quell'aspetto che non distingue e non separa (*diabállein*), ma tutto mantiene in quella contrazione simbolica (*synbállein*) così poco rassicurante che gli uomini, non potendola eliminare, hanno espulso in quella sfera pre-umana che è il mondo degli elementi naturali, degli animali, degli dèi e del sacro.

Due frammenti di Eraclito tracciano netto il confine: "L'uomo ritiene giusta una cosa e ingiusta l'altra, per il dio tutto è bello, buono e giusto".¹⁰ Incapace di articolare le *differenze*, senza di cui non si dà alcun operare tecnico, il dio non sa mantenere neppure una propria *identità*, perciò si concede alle metamorfosi più svariate senza fedeltà e senza memoria. L'identità, infatti, è l'altra faccia della differenza, è ciò che si ottiene perché non ci si con-fonde con tutte le cose, come invece capita al dio che, come vuole il frammento di Eraclito:

Il dio è giorno e notte, inverno e estate, guerra e pace, sazietà e fame, e muta come il fuoco quando si mischia ai profumi odorosi, prendendo di volta in volta il loro aroma.¹¹

3. La tecnica come emancipazione dell'umano dal divino

La divinità è dunque quello sfondo indistinto, quella riserva di ogni differenza, quella totalità mostruosa da cui gli uomini, dopo essersene separati, hanno avvertito come loro sfondo di provenienza e tenuto lontano, fuori dalla loro comunità, nel mondo degli dèi, che per questo vengono prima degli uomini. Il mondo che essi abitano è il mondo del *simbolo* nell'accezione greca che dice *syn-bállein*, "mettere assieme",¹² dove non c'è distinzione, dove all'incapacità di riconoscere la differenza si accompagna la tendenza ad abolirla con un gesto violento.

A questo mondo Freud ha dato il nome di *inconscio*, e nella scelta della parola c'è già il punto di vista che guarda da una coscienza raggiunta e pacificata. Gli uomini hanno sempre conosciuto l'inconscio nella forma ben più drammatica del

divino e del *sacro*. Nietzsche, che non adotta il punto di vista della coscienza che ha raggiunto la sua conquista, e dello sguardo promosso dalla quiete che più non si sente minacciata, coglie quel mondo *nell'istante della sua lacerazione*, quando l'uomo con un "crimine" lo viola e dalla violazione nasce, conquistando la propria differenza dal divino e dal sacro. Nello scenario che si apre non è più dio a creare gli uomini, ma sono gli uomini ad essersi emancipati da dio, separandosi da quello sfondo simbolico che non ospitava né identità, né differenza. Il fuoco, in cui dio si confonde e si mescola, nelle mani dell'uomo diventa principio d'ordine; il suo uso differenziato dà avvio al processo di civilizzazione che, come scrive Nietzsche, coincide con il progressivo distacco dell'uomo da dio.

L'uomo, crescendo ad altezza titanica, si conquista da sé la propria civiltà, costringendo gli dèi ad allearsi con lui, perché nella sua propria saggezza tiene in sua mano l'esistenza e i limiti di essa. La cosa più mirabile in questa poesia su Prometeo, che secondo il suo pensiero fondamentale è il vero proprio *inno dell'empietà*, è la profonda tendenza eschilea alla *giustizia*: lo sconfinato dolore dell'"individuo" temerario da una parte, e la miseria divina, anzi il presentimento di un *crepuscolo degli dèi* dall'altra. [...] Il presupposto del mito di Prometeo è lo sconfinato valore che un'umanità ingenua attribuisce al *fuoco*, come al vero palladio di ogni civiltà ascendente: ma che l'uomo disponesse liberamente del fuoco e non lo ricevesse soltanto come un regalo dal cielo, come folgore incendiaria o come vampa scottante del sole, apparve a quei contemplativi uomini arcaici come un sacrilegio, come una rapina ai danni della natura divina. E così il primo problema filosofico pone subito una penosa e insolubile *contraddizione fra uomo e dio*, e la sospinge come un macigno sulla soglia di ogni civiltà. La cosa migliore e più alta di cui l'umanità possa diventare partecipe, essa la conquista come un *crimine*.¹³

¹ PLATONE, *Ippia maggiore*, 296b (corsivo mio). Per un'adeguata comprensione del problema della tecnica in Platone essenziale è il saggio di G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971, a cui frequente sarà, in questo capitolo, il nostro riferimento.

² PLATONE, *Carmide*, 171a-b (corsivo mio).

³ PLATONE, *Cratilo*, 414b-c.

⁴ Si veda in proposito di U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987, e in particolare: Parte II, capitolo 5: "Gli strumenti del sapere", pp. 119-126.

⁵ S. FREUD, *Über den Gegensinn der Urworte* (1910), tr. it. *Significato opposto delle parole primordiali*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. VI, pp. 181-206.

⁶ Sul significato della "decisione" in ordine alla struttura dell'azione nel pensiero filosofico dell'Occidente si vedano le pagine "decisive" di E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, capitolo XI: "L'alienazione dell'agire", pp. 359-408.

⁷ F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* (1872), tr. it. *La nascita della tragedia*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. III, 1, § 9, p. 66.

⁸ *Ibid.* A questa intuizione nietzschiana G. VATTIMO ha dedicato il secondo capitolo del suo saggio: *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1974, dal titolo "Alle radici della scissione tra essere e apparire. La nozione di decadenza", pp. 17-41.

⁹ PLATONE, *Cratilo*, 400b.

¹⁰ ERACLITO, DK, fr. B 102.

¹¹ Ivi, fr. B 67.

¹² Finché la psicoanalisi non perviene a questa accezione originaria di "simbolo", anche se impiega con abbondanza e profusione questo termine, non riesce a dar parola a ciò che intende e vorrebbe dire. Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano 1984.

¹³ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., § 9, pp. 67-69 (corsivo mio).

4. La nascita dell'uomo

Pólemos, padre di tutte le cose,
gli uni svela come dèi, gli altri come uomini.

ERACLITO, DK, fr. B 53

1. Il riconoscimento reciproco

“Ho visto precipitare due sovrani, il terzo lo vedrò crollare con più obbrobrio”¹ recita Prometeo incatenato, figlio di Gea, la madre terra, da cui aveva ricevuto in dono di “conoscere in anticipo” (*Pro-metheús*). Nel conflitto tra Zeus e Crono si era dapprima schierato con gli dèi della generazione più vecchia, ma poi sua madre gli disse che il tempo in cui si poteva vincere con la violenza era finito, e che il futuro apparteneva a chi imparava a servirsi della conoscenza.

Conquistato il potere, Zeus progettò di sopprimere gli uomini, come accade ad ogni dio che non tollera l'altro da sé, la differenza. Prometeo allora corse in loro aiuto e li rese, “da infanti quali erano, razionali [*énnous*] e padroni della loro mente [*phrenôn epebólous*]”.² A questo punto la differenza è instaurata; l'ordine della violenza divina si scontra con l'ordine della consapevolezza umana che, applicandosi alle tecniche, “un giorno avrà un potere per nulla inferiore a Zeus”.³ Nel prefigurare un nuovo assetto cosmico Prometeo chiama tutta la realtà a prenderne coscienza:

O etere divino, e voi venti dalle ali veloci, e sorgenti fluviali, e sorriso innumere delle onde marine, e tu terra madre di tutti, e occhio del sole che tutto vede io invoco; guardate che cosa soffro, dio, da parte degli dèi.⁴

Ma questa sofferenza è iscritta in un futuro irreversibile che nessun dio può modificare perché presidiato dall'invincibile forza della necessità:

Tutto quanto il futuro io conosco perfettamente fin d'ora, né mi

giungerà inatteso alcun dolore. Bisogna sopportare il meglio possibile la porzione di sorte che ci è assegnata, sapendo che invincibile è la forza della necessità.⁵

A questa forza non può resistere neppure “il cuore inaccessibile [*akícheta*] e inesorabile [*aparámython*] di Zeus”, e perciò Prometeo può dire:

So che Zeus violento [*trachy's*] un giorno, mite d'animo [*malakognómon*], moderando la sua indole implacabile, verrà da me, impaziente, a stringere un legame d'amicizia.⁶

Dipende infatti dall'uomo il futuro di Dio. Zeus ha dalla sua parte la forza della violenza, ma non ha potere sul futuro, e perciò la sua violenza si infrange contro il rifiuto di Prometeo di rivelergli “ il disegno per cui dovrà essere privato dello scettro e degli onori”.⁷ Questa opposizione prepara la risoluzione del dramma divino. Da un lato la forza di Dio è limitata dalla conoscenza tecnica, dall'altro la conoscenza tecnica è limitata dalla violenza della forza. Solo il riconoscimento reciproco dei rispettivi poteri può condurre ad un accordo.

Questo accordo i greci l'hanno chiamato *necessità (anánke)*: *la necessità del reciproco riconoscimento*. È lo stesso Prometeo, infatti, a riconoscere che “la tecnica è di gran lunga più debole della necessità [*téchne d'anánkes asthenésterá makrô*”,⁸ quindi anche la tecnica che egli ha consegnato agli uomini rendendoli intelligenti e capaci. Ma:

CORO: Chi governa la necessità?

PROMETEO: Le Moire che tessono il filo e le Erinni dalla memoria implacabile.

CORO: E Zeus è più debole [*asthenésteros*] di loro?

PROMETEO: Anche Zeus non può sfuggire a ciò che è destinato [*peproméne*].⁹

“Ciò che è destinato” è la fuoriuscita dell'umano dal divino, è il trapasso dalla ciclicità del tempo alla progettualità del tempo,¹⁰ è il congedo dal regime della forza per l'avvenuta conquista della tecnica che, anche se ancora non infrange il sigillo della necessità che regola il ciclo della natura, obbliga la potenza cieca di Dio a fare i conti con l'intelligenza dell'uomo

in quel reciproco riconoscimento della differenza che pone fine alla violenza dell'indifferenziato. Nel reciproco riconoscimento, Zeus, da violento e vendicatore, può diventare "imparziale [*eterorrepés*] che riconosce i due lati essendo congenere a entrambi [*amphotérois homaímon*]"^{.11} Con ciò il divino non dimette la sua collera violenta, ma il riconoscimento della controparte gli consente di differirla: "La collera [*kótos*] di Zeus attende [*ménei*]"^{.12}

Il prolungarsi di questa attesa è lo spazio che l'uomo sottrae alla violenza del divino, è il lavoro della ragione che, instaurando le differenze, si distanzia progressivamente dalla violenza dell'indifferenziato. La differenza, infatti, è ciò che l'uomo deve strappare a Dio e difendere da ogni ripensamento divino. In questa strenua difesa, in cui è il suo patire, l'uomo instaura se stesso come uomo, e Dio come Dio. Ma il patire non è solo dell'uomo che, individuandosi dall'indifferenziato, instaura la differenza, ma è anche di Dio costretto a patire questa differenza. Prometeo patisce la violenza di Zeus, ma Zeus patisce il segreto di Prometeo. L'accettazione di questa duplice sofferenza è l'instaurazione della differenza che inizia con la *nascita* dell'altro, dell'uomo, e si compie *dopo* che l'uno e l'altro hanno accettato la rispettiva alterità. Ma come si giunge a questa accettazione?

2. L'origine della coscienza

Tra i protagonisti della tragedia greca, tre sono i figli di Dio: Prometeo, Eracle e Dioniso. Prometeo, dopo aver donato agli uomini il fuoco e gli strumenti della tecnica, viene incatenato a una roccia e quotidianamente dilaniato da un'aquila. Eracle, dopo aver posto riparo agli errori della creazione liberando la terra dai mostri, muore fra atroci tormenti per il veleno rimasto nelle sue frecce dopo l'uccisione dell'Idra. Dioniso assicura la continuità del ciclo biologico e il germogliare in primavera dei semi piantati in autunno, solo dopo esser stato dilaniato e poi miracolosamente ricomposto. Nella tradizione cristiana il figlio di Dio salva l'umanità dalla colpa con il sacrificio della croce.

Questa storia dei figli di Dio è storia di una *mediazione* tra

uomini e dèi, tra un “sopra” e un “sotto” irrimediabilmente scissi. In questa *scissione* è il dramma divino, nella *mediazione* è il simbolo come composizione dei distanti. Il *rito* dell’orgia dionisiaca nella cultura greca e della messa in quella cristiana non è memoria di un evento, ma effettiva *ripetizione* dell’evento, perché la composizione simbolica è compito infinito. Essa deve riparare *il male della terra*. Ma che cos’è il male? quale la sua origine, e dove la sua manifestazione?

Non c’è male nel principio di identità, nel regno del Padre, perché dove la realtà non appare nel suo *doppio*, non sorge l’interrogazione e il *dubbio*. “Doppio” e “dubbio” hanno la stessa radice, come nella lingua tedesca *Zweifel* (dubbio) e *zwei* (due). Il dubbio, che generandosi spezza il regno del Padre, l’unità originaria non interrogata, nasce dal doppio di ogni realtà, dalla scoperta dell’opposizione. Questa scoperta, come origine del dubbio e dell’interrogazione, segna la nascita della coscienza, che è *coscienza*, che è dibattersi tra l’uno e l’altro.¹³

Ma qui non si fraintenda: *non è la coscienza che ha dubbi, ma è il dubbio, come scoperta del duplice aspetto del reale, che dischiude la coscienza*. Cartesio¹⁴ può superare il dubbio solo perché lo considera a partire dal *cogito*, quindi perché non lo ha mai veramente abitato; il “diavoletto maligno” che lo insinua è solo la caricatura di quell’originario *dia-bállein* che è il divaricarsi dell’unità originaria nel suo duplice aspetto contrastante. Come espressione della divaricazione, la coscienza è sempre *coscienza lacerata*, ed è per questo che i figli di Dio sono sacrificati, scontano la scissione da cui sono nati e in cui consistono.

L’olocausto è l’istituirsi della scissione, è la nascita della differenza nell’unità originaria che non sa di sé. Il sacrificio del figlio di Dio è la violenza implicita in ogni scissione, in ogni lacerazione, ma è una violenza che allontana quella violenza infinitamente più grande contenuta nell’unità come misconoscimento della differenza. Portarsi all’origine di questa lacerazione, che tutte le mitologie ricordano come dramma divino, significa cogliere la coscienza nel suo sorgere, la nascita dell’uomo come custode della differenza ignorata da Dio.

Le teogonie di Esiodo¹⁵ e di Eschilo concordano nel

riconoscere che la successione degli dèi è regolata dal *rapporto violento*. Urano è stato detronizzato da Crono che l'aveva castrato, e Crono, a sua volta, era stato gettato nel Tartaro dal figlio Zeus. Gli attori sono sempre tre: il re o padre, l'usurpatore che lo uccide, e il vendicatore che svolge la funzione del fato. Quest'ultimo, come osserva J. Kott,¹⁶ è in parte un vendicatore e in parte un rivendicatore. Come personaggio-nemesi ha come sua prima funzione quella di uccidere il ribelle, ma anche la funzione secondaria di ristabilire qualcosa dell'ordine precedente.

Nel mondo divino non c'è progresso, ma ingloriosa riproposizione dell'ordine primitivo attraverso scansioni violente, dove *l'altro* non riesce propriamente a costituirsi come *altro*, a mantenere la differenza dall'Uno a cui si è opposto, ma nell'Uno rifluisce smarrendo la propria differenza e, con la differenza, la propria identità. Crono come Urano, Zeus come Crono. La violenza della loro successione non è che l'aspetto visibile del misconoscimento della differenza, la sua abolizione; allora i figli uccidono i padri, e i padri temono i figli, perché né i padri né i figli sanno riconoscersi nella rispettiva differenza.

Questo misconoscimento, questa incapacità del divino di riconoscere l'altro da sé, e di mantenerlo nella sua alterità, spiega la violenza di Dio, di ogni Dio. L'uomo, costituendosi come altro da Dio, e offrendo sacrifici a Dio, riconosce la differenza e la fa riconoscere a Dio. Finché dura questo riconoscimento la violenza è bandita, e gli uomini possono convivere con gli dèi, grazie a quello spazio creato dall'opposizione (*pólemos*) che, dice Eraclito: "gli uni svela come dèi, gli altri come uomini",¹⁷ ottenendo "dall'opposizione un accordo, e dai discordi bellissima armonia".¹⁸

Nel *lógos-pólemos*, che tiene insieme i differenti senza misconoscere la differenza, gli uomini hanno sempre riconosciuto il loro tratto distintivo, anzi l'evento fondativo della loro specie, la legge a cui d'ora innanzi si sarebbero dovute attenere le stesse potenze contrastanti e tendenzialmente prevaricanti del mondo. Prometeo lo sa, e lo nasconde a Zeus, che dunque patisce il segreto di Prometeo.

¹ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 956-959.

² Ivi, vv. 443-444.

³ Ivi, vv. 509-510.

⁴ Ivi, vv. 88-92.

⁵ Ivi, vv. 101-105.

⁶ Ivi, vv. 186-192.

⁷ Ivi, vv. 170-171.

⁸ Ivi, v. 514.

⁹ Ivi, vv. 515-518.

¹⁰ Si veda il capitolo 2: "Il tempo che invecchia".

¹¹ ESCHILO, *Le supplici*, vv. 402-403.

¹² Ivi, v. 385.

¹³ Su questo tema ha particolarmente insistito C.G. JUNG per il quale: "Il dubbio esprime la scissione [*Zerspaltung*] dell'unità originaria che ha luogo quando si sospetta che la creazione sia imperfetta, anzi persino che il creatore non sia bastato al suo compito, per cui la bontà e la potenza del Padre non può essere l'unico principio della cosmogonia. Allora l'*Uno* deve essere integrato da un *Altro*. Il mondo del Padre viene con ciò essenzialmente mutato e sostituito dal *mondo del Figlio*". Come identità mai percorsa dal dubbio, il regno del Padre è il Sé che non sa di sé; come interrogazione sul duplice aspetto del Sé, il mondo del Figlio segna la nascita dell'Io come dubbio sull'opaca identità del Sé: "Ha così avuto luogo uno sviluppo irreversibile e un processo d'autonomia della coscienza umana". C.G. JUNG, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogma* (1942), tr. it. *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della trinità*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, vol. XI, p. 138. In altro contesto e in altra prospettiva il tema del "cominciamento" dall'Uno originario, che poi è il tema filosofico per eccellenza perché la filosofia, a differenza delle altre forme di sapere, non presuppone l'oggetto da cui inizia, è affrontato da M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990.

¹⁴ R. DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), tr. it. *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986, vol. I.

¹⁵ ESiodo, *Teogonia*, in *Opere*, Utet, Torino 1977.

¹⁶ J. KOTT, *The Eating of Gods* (1970), tr. it. *Mangiare Dio. Una interpretazione della tragedia greca*, Il Formichiere, Milano 1977.

¹⁷ ERACLITO, DK, fr. B 53.

¹⁸ Ivi, fr. B 8.

5. La previsione segreta

Questo non è il momento di svelare il segreto, ma occorre tenerlo nascosto il più possibile.

ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 522-524

1. La nostalgia della primitiva innocenza

Nella visione mitica del mondo la tecnica appartiene agli dèi che, come ci riferisce Omero, di tanto in tanto ne fanno dono a individui o a intere comunità:

A uno infatti il dio dà la forza guerriera,
a un altro la danza, a un altro il canto e la cetra,
a un altro Zeus vasta voce ispira in cuore consiglio
eletto, e da questo molti uomini colgono frutto.¹

La stessa scena del Caucaso si apre con il lavoro di Efesto, il dio che, esercitando la tecnica del fabbro, è inviato da Zeus a infliggere il supplizio a Prometeo. Ma anche Prometeo, che dona la tecnica agli uomini, è un dio che, sapendo di non essere destinato alla morte, non ne prova timore. Infatti anche se Zeus, “scagliato in alto il mio corpo, lo fa precipitare fino al nero Tartaro, negli inarrestabili vortici del destino: almeno uccidermi non potrà”.²

Pensare la tecnica come dono degli dèi significa pensare la tecnica come un *dato originario*, come originarie sono le divinità che la detengono e ne fanno dono agli uomini. Questo legame tra la tecnica e lo sfondo originario dell’uomo permane anche quando la tecnica viene riconosciuta come un’invenzione umana, perché, anche in questo caso, non l’uomo ma la Moira divina garantisce quella relazione tra mezzi a disposizione e scopi da raggiungere a cui l’operare tecnico è predisposto.³ Questo motivo è ribadito anche da Esiodo, nel cui orizzonte mitico la tecnica appare come un rimedio concesso dagli dèi dopo che questi “hanno nascosto agli uomini le condizioni di

vita [*bíos*]” che, se conosciute, avrebbero consentito all’uomo di non lavorare e vivere senza pensieri:

Ché tu avresti potuto lavorare per lo spazio di un giorno, e mantenerti quindi per un anno libero dal lavoro; avresti potuto senza indugio porre al fumo del focolare il timone, e fare sparire il lavoro dei buoi e dei muli pazienti alla fatica! Invece Zeus nascose tutto ciò.⁴

Sullo sfondo, l’intima connessione tra la *mitica età dell’oro* che l’uomo ha perduto, la *tecnica come rimedio* concesso dagli dèi, e il *passato come nostalgia* che, congelando il tempo a venire, permette di assorbire il timore del cambiamento e di garantire la continuità storica, saldando la novità epocale con il motivo dell’origine.

2. Il segreto di Prometeo

“Qual è la sorte di Zeus, se non un potere perpetuo?” chiede il coro a Prometeo: “Questo non lo verrai mai a sapere e non insistere” risponde Prometeo, ma il coro incalza: “È dunque ben grave ciò che nascondi”. “Pensate ad altro” risponde risoluto Prometeo: “Questo non è il momento di svelare il segreto, ma occorre tenerlo nascosto il più possibile”.⁵

Il segreto di Prometeo, colui che vede in anticipo, è la caduta degli dèi e della visione mitica del mondo incapace di prefigurare quella storia a venire che la tecnica inaugura. Zeus non sarà spodestato da un’altra divinità, come è sempre avvenuto nella scansione mitologica della successione degli dèi, ma perderà lui stesso il potere perché non c’è assennatezza nelle sue deliberazioni, non c’è quel legame tra “scienza” e “potenza” che, come abbiamo visto, è il nesso costitutivo dell’agire tecnico.

“Ma è mai possibile che Zeus decada dal potere?” domanda Io a Prometeo: “Da chi sarà privato dello scettro regale?”. La risposta di Prometeo non lascia dubbi: “Lo perderà lui stesso per i suoi stolti voleri [*kenophrónon boulemáton*]”.⁶ Il suo pensiero, privo di scienza e perciò arrogante (*autháde phrónon*), porterà Zeus prima all’umiliazione (*tapeinós*) e poi all’annientamento (*áistos*). “Io so la situazione e il modo” dice

senza esitazione Prometeo. Questo modo sarà nell'uso più sapiente del fuoco, che si rivelerà più potente (*kreísson*) del fulmine e superiore (*hyperbállonta*) al rombo del tuono. "Di fronte a ciò", conclude Prometeo:

Zeus se ne stia pur seduto con tracotanza fidando nel rombo celeste, e agitando tra le mani il dardo spirante fuoco. Per nulla ciò basterà ad impedire che egli cada ignobilmente di una caduta non sopportabile: tale è l'antagonista che egli ora si sta preparando da sé, prodigio con cui è assai duro lottare; costui scoprirà una fiamma più potente del fulmine, un forte rimbombo superiore al tuono, e disperderà il flagello marino a tre denti, che agita la terra, l'arma di Posidone. Inciampando in questa disgrazia, imparerà quanto sono distanti il regnare e il servire.⁷

3. La storia come progresso

La previsione segreta di Prometeo chiude l'*età mitica*, caratterizzata dalla "potenza arbitraria" degli dèi, per aprire l'*età storica*, connotata dalla "potenza" che l'uomo guadagna attraverso la "scienza". Il futuro verso cui la previsione si protende non abolisce il passato, ma lo riassume sotto uno sguardo nuovo. Non più la *nostalgia* che, idealizzando il tempo trascorso, lo fissa nella sua immobile perfezione come età dell'oro che offriva gioie in seguito non più fruibili, ma la *memoria*, che guarda al passato come al tempo in cui è stato possibile accumulare quelle esperienze che consentono di muoversi con più agilità nel presente che è "memoria di tutto, operosa madre delle tecniche".⁸

Questo mutamento dello sguardo è decisivo per il modo di affrontare il tempo e il senso che il tempo dispiega. La nostalgia, infatti, è caratterizzata dall'esperienza della disillusione promossa dalla persuasione che è impossibile ritrovare l'innocenza perduta. Sottesa a questa disillusione c'è la contrapposizione tra il *passato*, connotato dalla *semplicità della natura*, e il *presente*, connotato dall'*artificiosità della tecnica*. Non a caso, in tutti i tempi, le espressioni nostalgiche designano quadri pastorali caratterizzati dalla semplicità dei piaceri campestri, dove una visione idilliaca della natura è ritenuta ormai impossibile dopo l'intervento delle forze

artificiali che hanno promosso il progresso. In questa visione, il passato, dato per irrimediabilmente perduto, finisce per essere semplicemente negato.

Nell'esperienza nostalgica non c'è infatti la capacità di annodare il passato al presente, creando quella continuità della coscienza che invece la memoria ribadisce come legge della vita. Morta al futuro, la nostalgia celebra un passato che in realtà essa nullifica, perché non lo visualizza come tempo in cui s'è maturata l'esperienza che il presente dispiega. La memoria invece, che Prometeo indica come "operosa madre delle tecniche", richiamando fatti ed eventi, cerca di ricostruire ciò che è accaduto, perché solo in questa ricostruzione è possibile reperire le condizioni per l'ulteriore accadere. Si tratta di quella ricostruzione che avviene nello spazio ravvicinato che pone a stretto contatto recente passato e immediato futuro, perché questo è il tempo della tecnica, tesa a controllare l'intervallo temporale tra i mezzi a disposizione e gli scopi da raggiungere con quei mezzi.⁹

Fuori da questo tempo, la tecnica guarda con sospetto sia il lontano passato della *nostalgia*, sia il futuro lontano dell'*utopia*. Pensandosi come artefice della storia, nostalgia e utopia appaiono alla tecnica come disposizioni antistoriche, perché non si alimentano di storia, ma di autorappresentazione. Enfatizzando la semplicità naturale del passato o l'auspicato ritorno alla natura nel lontano futuro, nostalgia e utopia propongono in realtà l'immagine di un'eterna fanciullezza con cui esorcizzano l'ansia indotta da ogni trasformazione. Che cosa c'è infatti di più rassicurante di un futuro in tutto simile al passato?

Ma la previsione segreta di Prometeo non fa alcuna concessione a questo tipo di temporalità. Le divinità mitiche che garantiscono il *ciclo* del tempo saranno cancellate dalla tecnica che guarda al *progresso* nel tempo, un progresso che Prometeo indica come congedo dall'infanzia, ricettacolo di ogni pensiero nostalgico, per un'età adulta caratterizzata dalla padronanza della propria mente: "Li ho resi, da infanti quali erano, razionali e padroni della loro mente".¹⁰

Perché la tecnica abbia un senso e con senso possa iscriversi nella storia dell'uomo, Prometeo sa che, prima del dono della tecnica, è necessaria quella trasformazione antropologica

profonda capace di congedare definitivamente l'uomo dalla nostalgia per aprirlo al progetto e alla previsione. Questa trasformazione è il segreto che Prometeo tiene nascosto a Zeus e contro cui nulla può la potenza "insipiente" di Zeus.

Non è dunque la tecnica a sconfiggere Zeus, che pure dispone di tecniche, ma quell'invisibile trasformazione antropologica decisa da una nuova e radicalmente diversa visualizzazione del tempo, senza la quale il dono stesso della tecnica non avrebbe alcuna rilevanza. Prometeo questo lo sa e ne serba il segreto. Per questo può dire: "Ecco il segno che il mio pensiero scorge più di ciò che vede".¹¹

¹ OMERO, *Iliade*, Libro XIII, vv. 730-734, Einaudi, Torino 1982.

² ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 1050-1053.

³ Questo motivo è messo bene in evidenza da G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971, p. 27.

⁴ ESiodo, *Opere e giorni*, vv. 42-47.

⁵ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 519-524.

⁶ Ivi, vv. 757-762.

⁷ Ivi, vv. 915-927.

⁸ Ivi, v. 461.

⁹ Si veda in proposito il capitolo 2: "Il tempo che invecchia".

¹⁰ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 443-444.

¹¹ Ivi, vv. 842-843.

6. La cieca speranza

PROMETEO: Ho impedito agli uomini di prevedere la loro sorte mortale.

CORO: Che tipo di farmaco hai scovato per questa malattia?

PROMETEO: Ho posto in loro cieche speranze...

ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 248-250

1. L'essenza del tragico

La catena della memoria, che guarda al passato non con l'occhio della nostalgia ma con lo sguardo percorso dall'intenzione futura, getta nella trama del tempo, che non è più *ciclo* della natura ma *progetto* dell'uomo, lo spiegamento dei disegni umani che l'operare tecnico concatena verso un futuro che oltrepassa la sorte dei singoli viventi destinati alla morte. Tempo progettuale vuol dire anche questo: vuol dire anticipazione della morte come disperazione, al di là della quiete del ciclo dove tutto avviene secondo necessità, senza speranza e senza attesa.

Infatti, nel tempo progettuale che la tecnica dischiude, l'uomo esce dalla *natura*, dove abita insieme all'animale, per inaugurare un *mondo*: il modo dei suoi disegni in cui trova la sua identità e lo spazio della sua ideazione. La meraviglia stupita dell'uomo di fronte all'animale che gli ricorda la sua antica condizione non ricorre nella letteratura come motivo di nostalgia, ma come insuperabile disperazione, perché in gioco non è il rimpianto di una condizione perduta, ma l'insensatezza che l'uomo avverte quando si coglie come costruttore di senso in vista della morte che è implosione di ogni senso. Così almeno traspare dalla lettura di Nietzsche dove:

L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che dimentico subito quel che

volevo dire – ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque; sicché l'uomo se ne meravigliò. Ma egli si meravigliò anche di se stesso, per il fatto di non poter imparare a dimenticare e di essere continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena.¹

La catena della memoria è dunque la trama che consente identità e ideazione. Qui Nietzsche è d'accordo con Platone per il quale “conoscere è ricordare”.² La memoria, il ricordo è innanzitutto un *ri-accordo* che dalla dispersione genera *unità* e nell'unità rintraccia quell'*identità* soggettiva e oggettiva che la ragione occidentale ha chiamato “Io” e “Mondo”. Sia l'uno che l'altro non sono *dati* di realtà, ma *costruzioni* della memoria. Non ci sarebbe “Io” se la memoria non costruisse quella sfera di appartenenza per cui riconosco come “miei” azioni, vissuti, pensieri e sentimenti; non ci sarebbe “Mondo” se la memoria non cucisse la successione delle visioni che altrimenti si offrirebbero come spettacoli sempre nuovi, apparizioni tra loro irrelate.

Costruendo Io e Mondo, la memoria dischiude quell'*apertura al senso* da cui è escluso l'animale che, senza memoria, non sa di sé e del mondo che lo circonda. Il suo silenzio è inevitabile; l'animale tace perché non sa cosa dire, la mancanza di memoria gli cancella qualsiasi orizzonte come offerta di un possibile senso:

Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piuolo dell'istante, e perciò né triste né tediato. Il vedere ciò fa male all'uomo, perché al confronto dell'animale egli si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello – giacché questo soltanto egli vuole, vivere come l'animale né tediato né fra dolori, e lo vuole però invano, perché non lo vuole come l'animale.³

La presenza della memoria, infatti, espone l'uomo alla ricerca di una felicità che non può escludere l'*apertura al senso*, essendo questa apertura ciò per cui l'uomo è uomo e non animale. Ma l'apertura, dilatandosi, e avanti e indietro, iscrive l'uomo tra la nascita e la morte; anche l'animale è iscritto in questi due limiti, ma non ne ha coscienza, quindi non

vive la dimensione *tragica* di essere a un tempo *aperto al senso* e in vista della morte che è *implosione di ogni senso*. Il tragico è dunque l'elemento costitutivo dell'uomo a cui la memoria, dopo averlo aperto al senso, gli ricorda che è aperto per nulla. Allora:

Lotta sofferenza e tedio si avvicinano all'uomo, per rammentargli ciò che in fondo è la sua esistenza – qualcosa di imperfetto che non può essere mai compiuto. E quando infine la morte porta il desiato oblio, essa sopprime insieme il presente e l'esistenza, imprime in tal modo il sigillo su questa conoscenza – che l'esistenza è solo un interrotto essere stato, una cosa che vive del negare e del consumare se stessa, del contraddire se stessa.⁴

“Esistenza”, come vuole la lezione di M. Heidegger,⁵ significa esser-fuori (*ek-sistere*) dal ciclo della natura che ospita l'insipiente felicità animale. Ma proprio questo esser-fuori, questa sporgenza, fa dell'esistenza umana quel “contraddire se stessa” per cui da un lato essa non può darsi se non come costruzione di senso, e dall'altro la costruzione di senso, resa possibile dall'ideazione tecnica, inaugura quella vita al di là della natura che però non sfugge all'inesorabile scansione del suo ciclo.

Ma sporgere dalla natura significa innanzitutto emanciparsi dal *genere*, che caratterizza la condizione animale, per porsi come *individuo*, e anche qui la memoria, inaugurando il punto di vista dell'individuo, offre una percezione talmente chiara del carattere effimero, insignificante di ogni azione e decisione da rendere impossibile la vita. Nel farsi interprete di questa estenuazione infinita del volere e dell'insignificanza di ogni progettualità individuale, la tragedia greca non cessa di esporre nelle forme più svariate la contraddizione dell'esistenza aperta al senso per il naufragio di ogni senso. Il grido di Sileno, il satiro seguace di Dioniso, è lì a ricordare che cosa l'uomo veramente è al di sotto del velo illusorio della sua individualità:

Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto.⁶

La sentenza di Sileno sposta in modo radicale l'orizzonte e la prospettiva inaugurati dal tempo progettuale insieme alla disposizione tecnica. Lo sguardo non è più *dall'individuo* verso l'apertura del suo senso, ma *dalla natura* che, senza senso e senza scopo, guarda gli individui come sue creazioni. Questo rapido mutamento di prospettiva ci introduce nella sapienza di Dioniso, cancella ogni visione antropomorfa dell'esistenza, e afferma la vita come flusso che divora continuamente le sue forme, come potenza che ne foggia di sempre nuove, senza fedeltà e senza memoria.

L'esistenza *individuale*, che la memoria di sé ha generato, quando è percorsa dalla visione dionisiaca percepisce se stessa come illusione e mera apparenza perché, "al mistico grido di giubilo di Dioniso, la catena dell'individuazione viene spezzata e si apre la via verso le Madri dell'essere, verso l'essenza intima delle cose".⁷ Il tragico coglie il fondo originario perché spezza la catena dell'individuazione, e così facendo sperimenta ogni individuazione come apparenza.

2. La sorte mortale

Prometeo conosce il destino dei mortali e perciò, insieme alla tecnica, insieme alla memoria "madre di tutte le tecniche", porta in dono agli uomini un farmaco senza il quale ogni progetto si estinguerebbe sul nascere:

CORO: Nei doni concessi non sei magari andato oltre?

PROMETEO: Sì, ho impedito agli uomini di vedere la loro sorte mortale.

CORO: Che tipo di farmaco hai scovato per questa malattia?

PROMETEO: Ho posto in loro cieche speranze [*ty'phlàs elpídas*].

CORO: Un grande giovamento hai così donato ai mortali.⁸

La "cieca speranza" che, insieme alla tecnica, Prometeo dona all'uomo, è l'idea di una vita non più regolata sul modello biologico in cui la crescita e la maturità portano inevitabilmente alla senescenza e alla morte. Annunciandosi come rottura della temporalità ciclica della natura, la tecnica, infatti, dà facilmente l'impressione di poter resistere agli effetti del tempo e, a differenza di tutte le vicende umane, di non essere sottoposta alla consumazione del divenire, ma di

svelare, nella successione dei cambiamenti, quel permanente che, crescendo su se stesso, è riconoscibile come progresso. Un progresso che si afferma al di là di ogni provvisorietà e finitezza, e la cui fine è ipotizzabile solo nella prospettiva di una sua esplosione, quindi nella prospettiva del suicidio, della *morte per mano propria*, non della *morte naturale* che tocca a chi è irrimediabilmente consegnato al ritmo ineluttabile della natura.⁹

Emancipando l'uomo dall'inesorabilità di questo ritmo, infondendo la cieca speranza di sopravvivere e vincere la morte, Prometeo dona agli uomini quello che il coro chiama "un grande giovamento [*meg'ophélema*]" contro quella "malattia [*nósos*]" che è la "previsione della morte [*prodérkesthai móron*]" a partire dalla quale nessuna tecnica verrebbe avviata. Le cieche speranze e il fuoco sono dunque tra loro strettamente connessi, le une sono le *condizioni* per l'impiego dell'altro, e nella loro *connessione* costituiscono "l'insieme delle tecniche [*pâsai téchnai*]"¹⁰ che consentono all'uomo di poter disporre della natura e quindi di portarsi all'altezza di Zeus che è l'unico libero: "Ogni sorte è dolorosa, tranne il regnare sugli dèi: nessuno infatti è libero tranne Zeus".¹¹

¹ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), tr. it. *Considerazioni inattuali*, II, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. III,1, § 1, p. 262.

² PLATONE, *Menone*, 81c.

³ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., § 1, p. 262.

⁴ Ivi, p. 263.

⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, § 9, p. 106.

⁶ F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* (1872), tr. it. *La nascita della tragedia*, in *Opere*, Milano 1972, vol. III,1, § 3, pp. 31-32.

⁷ Ivi, § 16, p. 105.

⁸ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 247-251.

⁹ Su questo tema si veda CH. LASCH, *The true and only heaven. Progress and its critics* (1991), tr. it. *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, Milano 1992, e in particolare il capitolo 2: "Una riconsiderazione dell'idea di progresso", pp. 35-74.

¹⁰ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 506.

¹¹ Ivi, vv. 49-50.

7. Il rimedio al dolore

Solo il vero sapere ha
potenza sul dolore.

ESCHILO, *Agamennone*, vv.
177-178

1. Il dolore come errore della mente

La libertà nei confronti della natura, in cui si esprime l'essenza della tecnica, è qui indicata come rimedio al dolore. Per il greco il dolore è tale quando si mostra alla mente e la possiede fino a renderla folle. Nella follia non c'è rimedio al dolore. In greco "follia", "errore" sono indicati dal termine *máte*, lo stesso impiegato per riferirsi a ciò che è "inutile" e "vano". Dunque il dolore è frutto del *vaneggiare* della mente, del suo agitarsi *in-vano*, intorno a ciò che è *vano*. Sarà dunque sufficiente recuperare "per intero la mente [*phrenôn tò pân*]"¹ "per gettar via veramente il vano peso del dolore [*tò mátan apò phrontídos áchthos chrè baleîn etétymos*]"² Così parla la tragedia greca, che non esita a stabilire un nesso rigoroso tra *dolore* ed *errore della mente*, per cui è sufficiente padroneggiare la mente per porre rimedio al dolore.³

Donando la tecnica agli uomini, Prometeo li rende, "da infanti, quali erano, razionali [*énnous*] e padroni della loro mente [*phrenôn epebólous*]"⁴ La tecnica, allora, è pensata dal greco come quella razionalità che consente, a chi è padrone della propria mente, di allontanare il dolore, quell'elemento *vano* che turba chi *vaneggia*, chi non sa disporre della propria mente. *La tecnica dunque è razionalità, e la ragione è una tecnica per porre rimedio al dolore.*

2. Destino e causalità

A saldare questo circolo, per cui non si dà tecnica se non come esercizio della ragione, e non si dà ragione se non come procedura tecnica, è la *previsione*, l'attributo di Prometeo che "vede in anticipo" e, anticipando l'evento, può stabilire nessi

conseguenziali tra ciò che vien prima e ciò che vien dopo. In questi nessi si esprime la nozione di *causalità*, nata in Occidente come difesa dall'angoscia di fronte all'imprevedibilità dell'accadere degli eventi a cui gli uomini soccombono per volere del destino. La tragedia greca, che pensa il destino al di sopra degli uomini e degli dèi, presenta le sue decisioni come irrevocabili, e la serie degli accadimenti che ne derivano come regolati da una necessità così rigorosa da rendere inutile la preghiera degli uomini. Euripide, in un frammento dell'*Ipsipile*, pone il problema con estrema chiarezza:

O pensieri mortali, o vano errare
degli uomini, che fanno essere a un tempo
e il destino e gli dèi. Perché se c'è
il destino, che bisogno c'è degli dèi?
E se il potere è degli dèi, il destino
non è più nulla.⁵

Ma proprio la tragedia greca tenta una prima razionalizzazione del destino, una sorta di spiegazione in grado di ridurre l'arbitrarietà imprevedibile, e la trova nel contesto esistenziale della *colpa* e della *pena*, che connette in un rapporto *conseguenziale* così rigido da non conoscere alcuna limitazione, nemmeno la morte. La morte del colpevole (*aitios*), infatti, non arresta l'effetto della colpa che è causa (*aitía*) delle pene delle generazioni future. La successione triadica della tragedia greca rappresenta il primo tentativo di seguire in un tempo più lungo quel rapporto di causa-effetto, nella forma di colpa e pena, che lo spazio ristretto del presente non consente di verificare. Nell'ignoranza della causa-colpa (*aitía*), l'apparire dell'effetto-pena è incomprensibile, la sua comparsa è senza ragione, è mistero insondabile del fato, è destino imperscrutabile.

Se è possibile ipotizzare l'origine dell'idea di destino nell'ignoranza delle cause, con il potenziamento del valore della relazione causale è possibile pensare la ricerca delle cause, in cui si esprime la tecnica, come difesa nei confronti dell'imprevedibilità del destino. In fondo il determinismo causale presenta gli stessi caratteri del destino. È cieco e non realizza disegni, non odia né favorisce gli uomini, non ha scopi

futuri, ma oltrepassa il passato e il futuro in un presente che ripete se stesso, ottemperando a una legge che non conosce deroghe né eccezioni. La differenza è che la legge non è al di sopra degli uomini e degli dèi, ma è conosciuta, anzi posta dagli uomini come valida anche per gli dèi. Dopo aver matematizzato “il gran libro della natura”, Galilei osserva, infatti, che se la conoscenza posseduta da Dio *extensive* (quanto al numero delle cose conosciute) supera quella posseduta dall’uomo, *intensive* (quanto al modo di conoscere le cose conosciute) è identica.⁶

Conoscere la causa significa *prevedere l’effetto*, prepararsi al suo evento, *sottrarsi all’accadimento imprevisto*, ridurre il timore, placare l’angoscia in un sapere che sa di sé e del corso immutabile delle cose. Se l’immutabilità del volere del destino intimorisce l’uomo, l’immutabilità del corso delle cose, che non derogano dalla legge causale preposta alla comprensione del loro accadimento, lo rassicurano.

Per Eraclito sono le Erinni, avidi di vendetta e ministre di *Díke*, a controllare il corso regolare della natura: “Il sole non oltrepasserà le sue misure, perché altrimenti le Erinni, al servizio di *Díke*, lo ricondurrebbero nella sua orbita”.⁷ Per Democrito, secondo la testimonianza di Aristotele, la natura è regolata dal determinismo rigoroso della causalità, per cui “Nulla avviene a caso, ma esiste una causa determinata di tutte le cose che noi diciamo prodursi spontaneamente o per caso”.⁸ Le due posizioni non esprimono semplicemente due diverse interpretazioni della natura, ma nella loro successione cronologica indicano un tragitto che, dall’inquietudine propria di chi si pensa deciso dal destino, conduce alla quiete di chi sa che “nulla avviene a caso”, perché conosce la legge secondo cui tutto avviene.

La vendetta di cui sono avidi le Erinni della mitologia greca e la giustizia di cui sono ministre confermano il contesto esistenziale da cui ha preso le mosse la ricerca della causa. La vendetta pensata come legge, quindi come espressione di giustizia, *pareggia* le offese nella modalità della causa e dell’effetto, che poi ritroviamo nella consequenzialità rigorosa della colpa e della pena. Il principio *causa aequat effectum* può essere capito solo se si considera che la pena non può essere né maggiore né minore della colpa, perché altrimenti non si

seguirebbero i dettami di giustizia.

Infine, nella relazione causale, la causa *precede* l'effetto come è necessario che la colpa sia commessa prima che venga comminata la pena. In questo modo si connette il concetto di tempo con quello di causa, e lo scorrere del tempo rappresenta il corso della giustizia. Le Erinni sono infatti nate dal sangue di Urano caduto su Gea, perché Crono vendicò l'ingiustizia del padre verso i figli, castrandolo. Così vendetta e retribuzione, colpa e pena, giustizia e tempo compaiono nel mito come quelle figure che verranno definitivamente assestate dal pensiero razionale nella semplice e al tempo stesso potente relazione di causa ed effetto che fornirà ad ogni cosa la sua spiegazione, la sua causa, la sua ragion d'essere. Incomincia il tempo della filosofia come *ricerca delle cause*, dove l'efficienza, la finalità, la forma e la materia offriranno, come vuole il testo di Aristotele, la *ragione* di ogni cosa. Per questo "È indispensabile acquisire la scienza delle cause prime: infatti diciamo di conoscere una cosa quando riteniamo di conoscerne la causa prima".⁹

L'opposizione destino-causalità è, tra le antitesi, quella che maggiormente ha tormentato l'umanità nel suo pensarsi già decisa o in grado di decidere tutte le cose. Ogni lingua, anche se ha già conosciuto la scienza e l'impostazione causale del pensiero, possiede un certo numero di parole adombrate dal senso del destino; tali sono: "sorte", "fatalità", "caso", "predestinazione", "vocazione". Sono cifre, non concetti. Su di esse gravita un'immagine del mondo che non è l'immagine che l'uomo s'è razionalmente costruito. Il destino sfugge alla logica della ragione che l'idea di causalità sostanzia, mentre alla causalità sfugge il senso del mistero che il destino gelosamente custodisce.

Se la legge causale è un vincolo che l'angoscia dell'uomo impone all'accadere, se è una profonda difesa dell'uomo che tenta di controllare, mediante il potere della previsione, il tormentoso enigma della successione degli eventi, l'enigma si fa ancora più assillante per un intelletto ormai dominatore, che dal senso di questo enigma si sente contraddetto. Per risolvere l'enigma non basta ricondurre le cose alle loro cause, dando così a ciascuna il proprio nome, anche se per le arti magiche primitive chiamare qualcosa con il suo nome significava

esprimere potere su di esso.

Un tempo si dominavano le potenze malvagie chiamandole con il loro nome, si indeboliva o si uccideva il proprio nemico eseguendo certi procedimenti magici sul suo nome. Con la nascita della previsione razionale queste estrinsecazioni primordiali dell'angoscia primitiva riappaiono in quella tendenza volta ad eliminare quanto risulta inafferrabile alle categorie della ragione che, con la consequenzialità logica, si difende dall'ineluttabilità del destino e, con la potenza della previsione, dall'enigmaticità del mistero, il cui volto inaccessibile ha generato nel pensiero primitivo un timore rispettoso, e nel pensiero tragico un'angoscia e perciò una prepotente reazione.

3. Gli abissi della follia e la previsione della ragione

A partire da questo sfondo si può comprendere la supplica di Io, figlia di Inaco, che invoca la previsione di Prometeo. Amata da Zeus per la sua bellezza e trasformata in giovenca da Hera irata e gelosa, Io è costretta a vagabondare in preda "alla follia, malattia d'origine divina [*theósyton te nóson*], che la tormenta e la consuma".¹⁰ Ne implora la fine, o almeno la previsione della fine: "Dove mi porta il mio vagabondare lungivagante?",¹¹ "rivelami almeno il termine del mio vagare",¹² "meglio una volta morire che soffrire miseramente giorno dopo giorno".¹³

Sedotta da Zeus e abbandonata alla sua disperazione, Io esprime nella sua follia e nel suo inconcluso vagabondare l'angoscia dell'uomo di fronte alle forze che non riesce a controllare e che perciò attribuisce al mondo degli dèi. Prometeo risponde che le indicherà quel "sapere" (*matheîn*) che è rimedio al suo dolore "liberando le parole dall'oscurità dell'enigma e rendendole chiare".¹⁴

Si annuncia così quel passaggio che, dalla *follia divina*¹⁵ da cui non si esce se non con la morte, conduce alla *previsione* che, anticipando il futuro, caccia dall'animo il dolore che rende folli. Ma per questo occorre congedarsi dagli dèi, il cui "governo è senza legge [*athétos*]",¹⁶ per cogliere quella legge, il *thésimion*, che governa tutte le cose attraverso quel *nesso*

causale, per cui: “chi ammazza paghi, [...] chi ha fatto subisca”.¹⁷ Così, anticipando il futuro, si coglie la relazione che connette tra loro due eventi: colpa-pena, causa-effetto che quindi vengono sottratti all’oscurità dell’enigma (*emplékon ainígmata*) e affidati alla chiarezza della ragione (*all’aplô lógoi*).¹⁸

Se il dolore è il vaneggiare della mente nell’oscurità dell’enigma, dal dolore non si esce attraverso la tecnica della *profezia*, come vorrebbe Io “tormentata dal delirio e dalle crisi di follia che sconvolgono la mente”,¹⁹ perché, come è detto nell’*Agamennone*, la tecnica profetica “non annuncia mai cose buone”,²⁰ ma “solo sciagure”,²¹ per cui “noi non cerchiamo alcun profeta”.²² Dal dolore si esce con la tecnica della *previsione* che anticipa il futuro a partire dalla sua connessione con il presente, in modo che l’effetto corrisponda alla causa, la pena alla colpa, secondo giustizia.

Per questo Giustizia (*Dike*), “che sfolgora dappertutto, anche nella tenebra, con vicissitudini oscure per le genti mortali”,²³ “fa volgere chi patisce verso il sapere che mostra il futuro”²⁴ e, così facendo, sottrae il dolore all’arbitrio divino per consegnarlo all’ordine della comprensione umana. Non sono dunque rimedi efficaci le *tecniche profetiche* di Calcante o di Cassandra avvolte nel buio dell’enigma, ma le *tecniche previsionali* di Asclepio e Prometeo che, cogliendo i nessi consequenziali secondo giustizia, anticipano il compiersi degli eventi e il loro senso. Così l’angoscia dell’imprevisto cede alla corretta previsione che, liberando dall’imprevedibilità degli eventi, toglie il dolore connesso all’angoscia per il futuro.

Da questo sfondo, preparato dalla tragedia greca, prenderà avvio la prima tecnica, quella di Ippocrate e dei medici della scuola di Kôs che, promuovendo quel pensiero che procede per nessi e conseguenze, farà da paradigma a tutte le tecniche.²⁵ Non si dà infatti rimedio al dolore se questo si sottrae alla comprensione dell’uomo, per restare avvolto nell’ambito imperscrutabile del dio. In questo modo la tecnica si ripropone come prima figura della razionalità, e la ragione come tecnica per porre rimedio al dolore.

L’una e l’altra restano comunque iscritte nell’ordine della natura e della necessità che la domina, perché la ragione non fa che esplicitare i nessi che regolano i processi naturali, e a

questi nessi si attiene la tecnica come a modelli per poter operare. Là dove la tecnica *asseconda* la natura e *non ne dispone*, l'ordine naturale resta inviolato e non scalfito dall'operare tecnico che, dunque, "è più debole della necessità".²⁶

¹ ESCHILO, *Agamennone*, v. 175.

² Ivi, vv. 165-166.

³ A questi passi di Eschilo E. SEVERINO ha dedicato, nel suo saggio *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, la prima parte che ha per titolo "Il dolore e il rimedio", pp. 19-51. La tesi di Severino, che sottrae Eschilo al genere "letterario" per includerlo in quello "filosofico", insieme ai presocratici, "tra i pensatori più grandi dell'Occidente", è che il "vero sapere" che salva dal dolore è lo sguardo capace di sollevarsi all'altezza della verità del tutto perché, solo raggiungendo il culmine della sapienza (*phrenôn tò pân*), si perviene al culmine del rimedio (*tò pân mêchar*). La nostra tesi limita invece il "vero sapere" alla lettura "causale" del tutto, perché quando si è capaci di cogliere i nessi consequenziali che connettono gli eventi si è già in grado di sottrarre la loro successione all'enigmaticità del destino. Ma dire "lettura causale degli eventi" significa dire "tecnica", che dunque inaugura quella razionalità che libera dall'insondabilità del destino.

⁴ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 444.

⁵ EURIPIDE, *Ipsipile*, fr. 3

⁶ G. GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, in *Opere*, Barbera, Firenze 1929-1934, vol. VII, p. 700.

⁷ ERACLITO, DK, fr. B 94.

⁸ DEMOCRITO, DK, fr. A 68.

⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro I, 983a, 24-26.

¹⁰ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 596-597.

¹¹ Ivi, v. 576.

¹² Ivi, v. 622.

¹³ Ivi, vv. 750-751.

¹⁴ Ivi, vv. 609-610.

¹⁵ Sul senso della "follia divina" e sulle sue forme di espressione si veda di U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 1984, Parte II, capitolo 3: "La divina follia".

¹⁶ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 150.

¹⁷ ESCHILO, *Agamennone*, vv. 1562-1564.

¹⁸ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 610.

¹⁹ Ivi, vv. 878-879.

²⁰ ESCHILO, *Agamennone*, vv. 1132-1133.

²¹ Ivi, v. 1210.

²² Ivi, v. 1099.

²³ ESCHILO, *Le supplici*, vv. 88-90.

²⁴ ESCHILO, *Agamennone*, vv. 250-251.

²⁵ Cfr. il capitolo 28: "Ippocrate: La tecnica come evento dell'empietà".

²⁶ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 514.

Parte seconda

Genealogia della tecnica: l'incompiutezza umana

L'uomo è l'animale non
ancora stabilizzato.

F. NIETZSCHE, *Al di là del
bene e del male* (1886), § 62,
p. 68

8. La tecnica come condizione dell'esistenza umana

La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre la costituzione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti, si crea con la propria ragione.

I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), Tesi III, p. 126

1. L'anima come memoria delle operazioni tecniche

L'umanità ha sempre chiamato "anima" la differenza che avvertiva tra sé e gli animali. La parola si è prestata a molti equivoci,¹ ma Nietzsche, con il suo metodo abituale, quello genealogico, la sorprende alla sua origine, là dove sorge, in quella *incompiutezza* che fa dell'uomo "l'animale non ancora stabilizzato [*das noch nicht festgestellte Tier*]".² In questa mancata stabilizzazione, in questa incompiuta costituzione è rintracciabile l'essenza di ciò che chiamiamo "anima", una parola che possiamo adottare alla sola condizione di cogliere in essa quel nesso portante che lega in modo indissolubile *l'espressione culturale all'insufficienza biologica*.

A differenza degli animali, infatti, l'uomo dispone solo di generiche e imprecise pulsioni e non di quegli istinti che, articolando un determinato modo di essere al mondo, garantiscono a ogni specie animale la propria sopravvivenza. Per effetto di questa carenza, l'uomo, per vivere, è costretto a costruire quel complesso di artifici, o tecniche, capaci di supplire all'insufficienza di quei codici naturali che, per gli animali, sono gli istinti. In questo scenario, il termine "anima"

può essere pensato solo in riferimento a quella radicale incompiutezza che caratterizza la natura umana e di cui l'escogitazione tecnica è la compensazione. Possiamo allora conservare il termine "anima" solo se con essa intendiamo la pura e semplice memoria delle operazioni tecniche ideate non tanto per liberarsi del giogo della natura, ma perché, senza di esse, non si sarebbe mai data all'uomo una vita in natura. *La tecnica è dunque la condizione dell'esistenza umana.*

La tesi è antica. La troviamo nel *Protagora* di Platone dove si legge che quando gli dèi plasmarono i viventi incaricarono Epimeteo e suo fratello Prometeo di fornir loro i mezzi per vincere la lotta per l'esistenza in modo "che nessuna razza si potesse estinguere [*mé ti ghénos aistothéin*]". Epimeteo, l'imprevedente, perché è colui che ha il senno di poi (*epi-métis*),

Dopo aver fornito ad ogni specie animale i mezzi per la conservazione della propria razza [*soterían tô ghénei porízon*], non essendo troppo sapiente, non si accorse di aver esaurito tutte le facoltà per gli animali: e a questo punto gli restava ancora la razza umana sprovvista di tutto, e non sapeva come rimediare. Mentre egli si trovava in questa situazione imbarazzante, Prometeo viene a vedere la distribuzione, e si accorge che tutte le razze degli altri animali erano convenientemente fornite di tutto, mentre l'uomo era ignudo, scalzo, scoperto e inerme. E ormai si avvicinava il giorno segnato dal destino in cui l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce. Allora, Prometeo, in questa imbarazzante situazione, non sapendo quale mezzo di salvezza escogitare per l'uomo, ruba ad Efesto e ad Atena la loro sapienza tecnica [*éntechnous sophía*], insieme al fuoco (senza il fuoco era infatti impossibile acquisire e utilizzare quella sapienza), e la dona all'uomo. In tal modo, *l'uomo ebbe la sapienza tecnica necessaria per la vita*, ma non ebbe la sapienza politica [*politikè sophía*], perché questa si trovava presso Zeus, e a Prometeo non era ormai più possibile entrare nell'acropoli, dimora di Zeus; per giunta c'erano anche le terribili guardie di Zeus. Entra dunque furtivamente nell'officina di Atena e di Efesto, in cui essi praticavano insieme la loro tecnica, e, rubata la tecnica del fuoco di Efesto e quella di Atena, la dona all'uomo. Di qui vennero all'uomo le sue risorse per la vita [*ek toutou euporía mèn anthrópoi tou bíou ghígnetai*]. Ma Prometeo, a causa di Epimeteo, in seguito, come si narra, subì la pena per il furto.³

Per Platone dunque l'uomo, a differenza degli animali, non è

dotato per la sua conservazione di un elaborato sistema di istinti congeniti per cui, per la sua sopravvivenza, deve ricorrere alla tecnica che perciò si rivela come indispensabile condizione d'esistenza. Questa tesi platonica è condivisa sia dalla cultura cristiana sia da quella illuminista. In proposito Tommaso d'Aquino afferma che l'anima umana può cogliere l'universale proprio grazie al fatto che è unita a un corpo che, a differenza di quello animale, non può dirsi perfetto perché privo di quegli strumenti naturali di cui sono forniti i corpi animali (*corpora imperfecto tanquam talibus auxiliis privato*). Questa *privazione* libera l'anima da valutazioni istintive determinate dalla natura in modo univoco, come accade agli animali (*determinatae extimationes naturales [...] sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata*), ed è a sua volta compensata "in modo naturale dalla ragione e dalla mano che sono gli organi degli organi [*organa organorum*], con cui l'uomo può apprestare per sé strumenti di fogge infinite e per effetti infiniti [*instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus*]"⁴.

Dal canto suo I. Kant scrive:

La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre la costituzione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, *libero da istinti*, si crea con la propria ragione. In altre parole, la natura non fa nulla di superfluo e non è prodiga nell'uso dei mezzi ai suoi fini. Essa diede all'uomo la ragione e, su di questa fondata, la libertà del volere, e con ciò ha dato un chiaro indizio della sua intenzione circa il modo di dotarlo. Egli cioè doveva essere guidato *non dall'istinto* e neppure essere fornito di conoscenza innata, ma doveva piuttosto tutto ricavare da se stesso. Le provvidenze relative al cibo, alle vesti, ai mezzi di difesa e sicurezza esterna (per i quali la natura non gli diede né le corna del toro, né gli artigli del leone, né i denti del cane, ma solo le mani), ogni divertimento che potesse rendere piacevole la sua vita, la stessa sua perspicacia e avvedutezza e perfino la buona disposizione del volere dovevano essere interamente opera sua. *Pare che qui la natura si sia compiaciuta della sua massima economia* e di aver commisurato le qualità animali dell'uomo strettamente, rigorosamente al bisogno supremo d'una esistenza iniziale, quasi volesse che l'uomo, dall'estremo della barbarie, si

conquistasse col proprio lavoro la più grande abilità, l'interiore perfezione del pensiero e quindi, per quanto è possibile sulla terra, la felicità, in modo che egli ne avesse tutto il merito e non dovesse rendere grazie che a se stesso.⁵

Platone, Tommaso d'Aquino, Kant sono solo tre eminenti espressioni di un'antichissima tradizione che legge l'uomo in un rapporto di *discontinuità* rispetto all'animale, non in forza della *differenza spirituale*, che sotto i nomi di "anima", "intelletto", "ragione", "coscienza", "spirito" ha reso possibile la glorificazione dell'uomo, ma in forza di quella *carenza istintuale* che, a differenza dell'animale, non concede all'uomo un ambiente a lui preordinato in cui poter dispiegare, sotto la tutela degli istinti e di adattamenti ambientali innati, un'esistenza garantita da margini di sicurezza.

2. L'infondatezza del dualismo anima e corpo

Se seguiamo questa tradizione, che è poi stata riproposta da J.G. Herder, A. Schopenhauer, F. Nietzsche e, nel nostro secolo da A. Gehlen e H. Bergson, sarà possibile superare il *dualismo antropologico* anima e corpo che non ha consentito alla *biologia* di oltrepassare la nozione di organismo (*Körper*) per giungere alla comprensione del corpo vivente (*Leib*),⁶ e alla *psicologia* di oltrepassare la nozione di apparato psichico (*psychischer Apparat*) per giungere alla comprensione dell'uomo.⁷

Sempre seguendo questa tradizione sarà possibile cogliere la tecnica non come applicazione della scienza, che attualmente è la forma storica in cui la ragione trova la sua espressione più rigorosa, ma come condizione originaria dell'esistenza umana, a partire dalla quale si è strutturato quel modo di connettere che siamo soliti chiamare "ragione". In altre parole, "anima", "intelletto", "ragione", "coscienza", "spirito" sono espressioni che nominano la *schematizzazione interiorizzata dell'operare tecnico* nella regolarità e riproducibilità delle sue procedure, e siccome a livello umano l'azione tecnica è la condizione indispensabile dell'esistenza, non si dà dualismo tra anima e corpo ma derivazione, non essendo l'anima altro che l'interiorizzazione dello schema dell'operare tecnico senza di

cui il corpo umano non potrebbe essere al mondo.

Che cosa significa infatti “ragionare” se non “stabilire connessioni”? E quali connessioni sono all’origine della vicenda umana se non quelle tipiche dell’operare tecnico che, attraverso prove ed errori, approdano a quelle azioni efficaci che, per la loro vantaggiosità, vengono reiterate fino a scoprire quel nesso che, innescato, produce l’effetto desiderato, secondo quella regolarità che imita la regolarità dei fenomeni naturali?

3. La regolarità del ritmo corporeo come matrice per l’orientamento nel mondo

Se nell’animale la regolarità del comportamento è garantita dall’istinto, nell’uomo, non sorretto dall’istinto, la regolarità è ciò che si scopre come *costante* nella successione reiterata delle azioni. A promuovere questa ricerca altro non è che la proiezione nel mondo della condizione corporea che ha, nel battito cardiaco e nel ritmo respiratorio, la sua costante cadenza.⁸ Forse per questo in tutte le culture la simbologia dell’anima, quando non addirittura l’etimologia, fa riferimento al cuore e al respiro (in greco: *ánemos*). La regolarità del ritmo corporeo produce infatti un orientamento nel mondo che va in cerca di regolarità.

Lo stesso “sigillo della necessità”, che come abbiamo visto,⁹ esprime il senso ultimo della natura, non è che il vincolo inoltrepassabile della regolarità. Anche quando il mito parla di prodigi (*thaumatá*) o di fenomeni inusuali (*térata*) che sopraggiungono per volere divino, resta sotteso e non incrinato il concetto di usualità e regolarità della natura. Da questo punto di vista potremmo dire che gli dèi sono stati inventati non tanto per spiegare i fenomeni naturali, quanto per giustificare le eccezioni alla loro regolarità, quasi un tentativo estremo di ricondurre nel regolare anche l’eccezionale.

Se questo è il patto originario che il corpo stipula con il mondo non c’è da stupirsi che la ricerca della regolarità si spinga fino alle azioni dell’uomo, per reperire quella *costante* o, come dice Platone nel *Fedone*, “quel ciò senza di cui [*ekeîno áneu ou*]”¹⁰ l’azione non è reiterabile come azione efficace. Nel

reperimento di questa costante è la radice dell'operare tecnico a partire dal quale sarà edificabile una "ragione" come luogo idealizzato delle regolarità conosciute e acquisite. Non dunque la tecnica come prodotto della ragione, ma *la ragione come prodotto della tecnica*, senza di cui il corpo non codificato dell'uomo non avrebbe potuto sopravvivere.

Bisogna a questo punto congedarsi dalla definizione greca dell'essenza dell'uomo come "animale contraddistinto dal possesso della ragione [*zôon lógon échon*]", non perché, partendo dall'animale, non si è più in grado di pervenire a quello specifico dell'uomo che è espresso dalla sua ragione, ma perché, con l'animale codificato dagli istinti, l'uomo, privo com'è di istinti, non ha nulla a che fare.

Se, invece della ragione, assumiamo come specifico dell'uomo la carenza istintuale a cui l'operare tecnico pone rimedio, non avremo più bisogno di "ghiandole pineali"¹¹ o di "armonie prestabilite"¹² per connettere la ragione all'animalità, l'anima al corpo, perché la ragione, come insieme di regole estratte dalle costanti dell'operare tecnico, apparirà come il *risultato naturale* a cui approda con il suo *semplice vivere* quel corpo, per sé inidoneo alla vita, che è il corpo umano.

Non regolato dal corredo istintuale, infatti, l'uomo, a differenza dell'animale, è esposto al mondo in cerca di regolarità. Il successo di questa ricerca è la condizione della sua vita che, accumulando regole, mette a capo a quel *deposito della memoria* che, sotto il nome di "anima", "intelletto", "ragione", "coscienza", "spirito", riconosciamo come tratto specifico dell'uomo.

¹ Si veda a questo proposito U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987.

² F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2, § 62, p. 68.

³ PLATONE, *Protagora*, 321a-322a (corsivo mio).

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* (1259-1273), Parte I, questione 76, articolo 5, Editiones Paulinae, Roma 1963, pp. 358-359.

⁵ I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), tr. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1956, Tesi III, p. 126 (corsivo mio).

⁶ Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, e in

particolare capitolo III, § 2: "Corpo e organismo", pp. 143-148.

⁷ Per un'esauriente illustrazione del dualismo anima e corpo inaugurato da Platone e ribadito da Cartesio agli albori dell'età moderna si veda U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979, Parte I: "Corpo e psiche nella tradizione occidentale", pp. 65-127.

⁸ Significative in proposito sono le considerazioni di C. SINI, *L'incanto del ritmo*, Tranchida, Milano 1993.

⁹ Cfr. il capitolo 1: "Il sigillo della necessità".

¹⁰ PLATONE, *Fedone*, 99b.

¹¹ R. DESCARTES, *Passions de l'âme* (1647), tr. it. *Le passioni dell'anima*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986, vol. 4, Parte I, articoli 31-35, pp. 22-25.

¹² G.W. LEIBNIZ, *Principes de philosophie ou Monadologie* (1714), tr. it. *Monadologia*, in *Saggi filosofici e lettere*, Laterza, Bari 1963.

9. La tecnica come patto originario tra corpo e mondo

Noi non siamo come le
piante perché la nostra patria
è il cielo, dove fu la prima
origine dell'anima e dove Dio,
tenendo sospesa la nostra
testa, ossia la nostra radice,
tiene sospeso l'intero nostro
corpo che perciò è eretto.

PLATONE, *Timeo*, 90 a-b

1. La postura del corpo e la costruzione del mondo

C'è un senso in cui è possibile ricondurre a livello biologico, e con ciò capovolgere, il significato della definizione heideggeriana secondo cui "l'essenza dell'uomo è l'esistenza".¹ Nella parola "ek-sistenza" risuona infatti quell'"ek" che rinvia ad uno *star fuori* da quella supposta catena ordinata dei viventi che, attraverso le successive tappe dell'evoluzione, approderebbe all'uomo come al più specializzato e il meglio attrezzato alla vita.

Considerare le cose da questo punto di vista significa pensare la natura dell'uomo a partire dall'apice della sua evoluzione, non dal suo inizio, dove invece ciò che appare è una natura "carente" o, come dice A. Gehlen, un *Mangelwesen*, dove la mancanza di uno specifico corredo biologico fa dell'uomo un essere caratterizzato da primitivismi, mancanza di adattamenti, assenza di specializzazioni, quindi "un problema biologico particolare [*ein biologisches Sonderproblem*]".²

La mancanza di specializzazioni naturali non concede all'uomo un *ambiente specifico*, com'è nella tendenza dell'evoluzione naturale che adatta ad ogni specializzazione organica un ambiente ben determinato. Per questa sua mancanza, per questo suo star-fuori, per questo suo ek-sistere da ogni mondo-ambiente-determinato (*Um-welt*), l'uomo è

aperto al mondo (*Welt*) come a quello spazio non orientato dove non si danno segni, orizzonti, rinvii che si offrano immediatamente alla sua non specializzata percezione. In questo spaesamento non si dà sopravvivenza se non intervenisse quell'operare tecnico che, in assenza di un mondo preordinato, *costruisce* un mondo.

Qui è la vera differenza tra l'animale e l'uomo. L'animale *in-siste* in un mondo per lui già preordinato, mentre l'uomo *ek-siste* perché è fuori da qualsiasi preordinamento e, per effetto di questa sua ek-sistenza, è costretto a darsi un mondo. Si tratta di un mondo che, oltre ad essere l'unico che l'uomo può abitare come regione organizzata dalla sua azione, è anche il solo che lo indica come centro di riferimento di tutte quelle cose che il suo bisogno di sopravvivenza segnala come probabili utensili e possibili strumenti.

Qui tutto si ridefinisce a partire dalla configurazione anatomica del corpo umano la cui postura, come sottolinea Platone, è eretta:

Noi non siamo come le piante, perché la nostra patria è il cielo, dove fu la prima origine dell'anima e dove Dio, tenendo sospesa la nostra testa, ossia la nostra radice, tiene sospeso l'intero nostro corpo che perciò è eretto.³

Proprio perché il corpo è eretto, all'uomo si dà un cielo come dimora della sua anima, che è tutta da edificare a partire dai due primi correlati della postura eretta che sono la *visione*⁴ del cielo e la *mano* per l'uso della terra.

2. La mano e la manipolazione del mondo

Per comprendere l'importanza di questi due correlati che discendono immediatamente dalla postura eretta del corpo dobbiamo emanciparci dalla nozione di anima, che la tradizione psicologica ci ha consegnato nel tentativo impossibile di rimediare alla nozione di *organismo* a cui la scienza, per le sue esigenze metodologiche, aveva ridotto il corpo. Se il corpo è organismo composto da parti (gli organi) che sono simili e identicamente trattabili in tutti gli organismi, dove riconoscere se non nell'anima la sede della soggettività,

dell'identità e dell'individualità non rintracciabile negli organismi?

L'impovertimento del concetto di corpo ha reso dunque necessaria l'introduzione del concetto di anima, che dunque non vive di vita propria, ma come estremo rimedio alla nozione impoverita di corpo che la scienza, per le sue esigenze metodologiche, ha costruito e poi diffuso. Se l'anima non è la sede della soggettività che ha il corpo come suo strumento a disposizione, ma è la dialettica che il corpo instaura con il mondo al fine di darsi, attraverso l'azione, un ambiente, ebbene in questa dialettica una parte fondamentale la svolge la mano, che Kant definisce "il cervello esterno dell'uomo",⁵ perché, *libera* nel cammino, è ciò che consente a tutto il corpo di liberarsi nella manipolazione del mondo.

Costruendo strumenti, che poi sono le copie ingrandite delle sue funzioni, la mano instaura tra il corpo umano e il mondo un ordine di rapporti del tutto sconosciuti agli animali, che hanno nell'apparato labiale e dentario l'organo di relazione con il mondo, il punto più avanzato del loro sistema corporeo. Il passaggio dalla presa diretta alla presa mediata e ingigantita dall'utensile, in cui è l'ordine della tecnica, trova la sua giustificazione nel fatto che il corpo umano ha avuto la possibilità di trasferire nella mano il campo della sua relazione con il mondo, per cui, da allora, è l'unico corpo capace di gesti perché è il solo che *ha esteriorizzato l'ordine degli strumenti*.

Nell'animale, utensile e gesto si fondano in un solo organo in cui la parte motrice e la parte che agisce non presentano alcuna soluzione di continuità tra loro. La pinza di un granchio e i suoi elementi mandibolari si confondono in un programma operativo mediante il quale si esprime il comportamento dell'animale per l'acquisizione degli alimenti. Negli animali superiori le cose non cambiano molto, la mano resta incapace di gesti perché svolge ancora un ruolo di strumento, se è vero che la sua azione non è autonoma ed espressiva, ma funzionale e combinata con le operazioni del volto e, in particolare, delle labbra e dei denti anteriori per risolvere il problema dell'alimentazione. Nell'uomo, invece, la mano e gli organi esterni del corpo si sono affrancati progressivamente dalla coercizione funzionale ed, emancipandosi, sono divenuti, da strumenti utili, gesti espressivi.

3. Il gesto come risposta al mondo

Il gesto non è la reazione nervosa a un'azione di stimolo, ma la risposta del corpo umano al mondo che lo impegna. Al di fuori di questo rapporto non si coglie nell'ordine gestuale un'unità di significato, ma solo una somma inespressiva di movimenti a cui il gesto si riduce quando la sua interpretazione non avviene in rapporto al mondo, ma "scientificamente" in rapporto al sistema anatomico che lo produce. Qui la scienza è vittima del suo metodo, perché, considerando il corpo nel suo isolamento e nell'esteriorità reciproca delle parti che lo compongono e dei processi che lo mobilitano, ignora l'*intenzione* che fa di ogni gesto un'adeguata risposta ad una particolare situazione nel mondo, per risolvere la gestualità in quella serie di risposte meccaniche offerte da un sistema nervoso sottoposto a stimolazioni esterne.

Ora il gesto non è il prodotto di strutture anatomiche preesistenti, ma la *scelta* tra le varie vie predisposte da queste strutture in vista di un adeguamento al mondo con quei caratteri di esattezza e morbidezza che noi ammiriamo in ogni gesto. Quando il bambino vuole accarezzare il volto della madre non guarda la sua mano, ma quel volto, e siccome le sollecitazioni nervose e le contrazioni muscolari che sono necessarie per portare la mano del bambino al volto della madre sono diversissime a secondo che la mano, all'inizio del movimento, si trovi distesa verso destra o verso sinistra, la scelta del circuito da seguire tra quelli predisposti per compiere il gesto non è decisa dai dispositivi interni di inibizione e di controllo, ma dal volto della madre che impegna uno spazio esterno che il gesto del bambino copre come distanza da quel volto.

Se dunque la dinamica gestuale non può prescindere dalla *situazione* che impegna in ugual misura lo spazio occupato dal mio corpo e quello esterno in cui si trovano gli oggetti, per comprendere qualcosa della fisiologia dei gesti bisogna partire dal nostro essere impegnati in un mondo e non dall'anatomia di un organismo che, isolato dal mondo, può offrire di sé solo l'immagine che corrisponde appunto a un corpo che non è al mondo. Tale è l'immagine che ci dà la scienza quando scompone il comportamento gestuale nei suoi elementi

semplici, fino ad incontrare il processo elementare stimolo-reazione su cui costruire tutta la dinamica gestuale.

Ora il riflesso, come viene considerato nell'uomo dopo le osservazioni condotte in laboratorio su animali, oltre a fondarsi su analogie presupposte, illustra non il comportamento del corpo umano in una *situazione reale*, ma la sua risposta ad uno stimolo isolato quale si può produrre solo in una *situazione artificiale*. La reazione che si ottiene è la risposta che il corpo dà alla sperimentazione scientifica, non alla vita; una risposta catastrofica quindi, da situazioni-limite quali sono appunto quelle che si riescono a costruire in laboratorio. Per questo di fronte alla stessa stimolazione abbiamo risposte diverse, o a stimolazioni diverse la stessa risposta; siamo di fronte a risposte che non rispondono alla vita, ma, come osserva lo psiconeurologo K. Goldstein, a "situazioni-limite".⁶ La verità è che la scienza, per studiare l'ordine gestuale, è costretta a provocarlo e quindi a intenderlo come una risposta a uno stimolo, mentre il gesto non è una *reazione* a uno stimolo, ma è l'*azione* di un corpo su un ambiente complesso e qualificato come solo la vita e non la scienza è in grado di offrire.

Ma se per comprendere la vita non basta la semplice analisi regressiva che risale alle sue condizioni, allo stesso modo per comprendere un gesto non è sufficiente risalire ai meccanismi mediante i quali esso si realizza, ma è necessario approdare al *senso* che esprime, e quindi al mondo in cui quel gesto interviene. Il gesto, infatti, non è una realtà fisiologica, ma il veicolo delle intenzioni del corpo che tendono a saldare le cose che lo circondano alle azioni che esse sollecitano. Questo patto originario tra corpo e mondo che il gesto evidenzia è la condizione da cui prende avvio l'operare tecnico che consente all'uomo, di per sé inadatto al mondo, di costruirsi un mondo possibile.

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, § 9, p. 106.

² A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 60.

³ PLATONE, *Timeo*, 90a-b.

⁴ Per quanto concerne la "visione" cfr. il capitolo 10, § 1: "L'anima è la passione per il possibile".

⁵ I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), tr. it. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 1969, § 16, p. 38.

⁶ K. GOLDSTEIN, *Der Aufbau der Organismus*, Nijoff, Den Haag 1934, p. 112.

10. La tecnica come radice dell'anima

Corriamo verso di noi, e per questo siamo l'essere che non può mai raggiungersi.

J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla* (1943), p. 262

1. L'anima e la passione per il possibile

Il corpo, che Platone vuole *eretto* "perché Dio, tenendo sospesa la nostra testa, ossia la nostra radice, tiene sospeso l'intero nostro corpo",¹ guardato nella sua indigenza e nel gesto che lo esprime, chiede il capovolgimento dell'ipotesi platonica perché, in presenza del corpo indigente, la natura lascia sullo sfondo i suoi significati cosmici per portare in primo piano i significati a cui si intenzionano i bisogni del corpo. Allora i confini del mondo (*Welt*) si restringono, per raccogliersi in quel mondo-ambiente (*Um-welt*) che ha nell'indigenza corporea la chiave di tutti i rimandi che stabiliscono quei collegamenti che consentono all'operatività tecnica di edificare l'abitabile.

All'edificio provvede la mano² che, libera nel cammino, consente al corpo di liberarsi nella manipolazione del mondo, ma, a guidare la mano nella serie dei rimandi e dei collegamenti, è la "pre-visione", quel correlato della *visione* che, insieme alla mano, è il tratto che qualifica la postura eretta del corpo. A differenza dell'animale, il cui sguardo è circoscritto alla terra, l'uomo è *visione*, e ben persuasi che qui fosse la differenza, i greci antichi avevano adottato un'unica parola: *ideîn* per dire "idea" e per dire "visione". Forse per questo gli occhi sono lo specchio dell'anima: l'istanza ideativa dell'uomo. Ma l'anima nasce e cresce sulla serie dei rimandi che il corpo indigente, sollecitato dai bisogni, instaura tra le cose, ritagliandosi, attraverso la previsione delle connessioni tecnicamente praticabili, il suo mondo possibile.

Qui tutto si ridefinisce: spazio e tempo, che noi siamo soliti conoscere nei loro connotati oggettivi, si esprimono come

prossimità o lontananza dalle cose. Vicino è, come vuole l'etimologia di Heidegger,³ ciò che è alla mano (*zu Hand*), ciò che si lascia raggiungere dal corpo e perciò utilizzare (*zuhanden*), lontano è ciò che è solo promesso, ciò che richiede il superamento di certe difficoltà o di certe distanze per essere raggiunto e quindi impiegato. Queste distanze sono espresse dal tempo che, se anche ha le sue misure nel cielo dove gli astri si muovono incuranti delle indigenze umane, tuttavia è già carico di significati corporei, in quanto il cielo rimane misuratore oggettivo del tempo solo perché il corpo si prende cura delle cose sotto il cielo.

Come cura, il corpo è sempre superato dalle cose verso cui si protende e di cui si cura; a indicarlo non è dunque l'anima, ma le cose del mondo in ciò che divengono quando la tecnica le raggiunge. Il corpo è dunque ciò in funzione di cui e a misura di cui esistono tutti gli strumenti, ma non è a sua volta strumento dell'anima. Intenderlo come tale, utilizzarlo, sono altrettanti modi di non-esserlo. Io non sono gli strumenti che uso proprio perché li uso, mentre non uso il mio corpo perché lo sono.

Il corpo umano differisce da quello fisico e da quello animale non perché provvisto d'anima o di coscienza, ma perché la *qualità* dei suoi bisogni produce delle tensioni che giungono a un equilibrio *qualitativamente* diverso da quello che in un sistema fisico si produce tra forze contrarie, e nell'organismo animale tra la stabilità del suo ambiente e l'a priori ripetitivo dei suoi bisogni e dei suoi istinti. Come non è necessario introdurre un'anima o una coscienza per spiegare la differenza di questi equilibri, così non è necessario introdurla per spiegare l'equilibrio che raggiunge l'animale *adattandosi* all'ambiente, e l'equilibrio che raggiunge l'uomo *costruendosi* un ambiente.

Il bambino che nasce in un ambiente umano carico d'oggetti d'uso non li comprende come tali perché a un certo punto si sviluppa la "coscienza", ma la "coscienza" si sviluppa quando, maneggiando oggetti che gli si offrono sottomano, egli recupera nei suoi gesti e, negli oggetti a cui si applicano, l'intenzione di cui essi sono visibile testimonianza. Ogni oggetto d'uso, infatti, è il corpo di un'intenzione, e l'intenzione non è il prodotto di una coscienza, ma è il modo con cui il

corpo umano si relaziona alle cose. Se poi vogliamo chiamare quest'ordine di relazioni "anima" o "coscienza", nulla da obiettare, purché con questo termine non si intenda il luogo di una presunta soggettività che impiega il corpo come uno strumento, ma la dialettica che il corpo instaura con il mondo, al fine di darsi con l'azione un ambiente dove dispiegare le sue possibilità.

Con ciò non riduciamo l'uomo all'animale, ma semplicemente non riteniamo che la differenza si instauri per quella giustapposizione che a un corpo animale aggiunge un'anima. Allo stesso modo rifiutiamo l'ipotesi di Bergson che nella costruzione umana degli strumenti vede solo un altro modo di raggiungere i fini che l'istinto persegue per proprio conto, per cui istinti e strumenti altro non sarebbero che "due soluzioni altrettanto eleganti per risolvere lo stesso problema",⁴ che è poi quello dell'autoconservazione. La differenza tra l'animale e l'uomo non è nella presenza o nell'assenza dell'anima, né nella diversa modalità di conservarsi, ma nella *differente dialettica tra il corpo e l'ambiente*. L'animale *si adatta* all'ambiente naturale, l'uomo *vi si rapporta per trascenderlo*, e in questo senso va letta l'espressione nietzscheana che definisce l'uomo un "animale non ancora stabilizzato".⁵ L'anima è tutta qui, nella capacità umana di oltrepassare l'ambiente naturale per darsene uno virtuale, che diventa reale grazie alla tecnica che, di fronte all'inadeguatezza del dato, promuove la passione per il possibile.

2. La tecnica e l'oltrepassamento del mondo dato per un mondo possibile

Se un abbozzo del *possibile* è già riscontrabile nel comportamento di quei volatili che utilizzano dei fucelli per costruirsi un nido, o di quelle scimmie che adoperano un ramo per avvicinarsi una banana, dobbiamo osservare che questo impiego strumentale delle cose non oltrepassa l'ambiente, ma si limita a meglio organizzarlo per renderlo idoneo ai propri bisogni. L'uomo, invece, quando costruisce strumenti non lo fa solo per meglio organizzare l'ambiente, ma per prepararne altri che gli consentano di oltrepassare quello dato. Il senso

della tecnica è tutto qui, nel riconoscere al di là dall'ambiente attuale un ambiente possibile, un ambiente che si profila non per un'intuizione dell'anima, ma perché ad esso conduce la catena degli strumenti costruiti uno dopo l'altro secondo quella modalità che, ad ogni punto della serie, consente di scoprire un mondo ulteriore.

Una volta compresa la corrispondenza che esiste tra *le possibilità del corpo e l'ordine degli strumenti*, non ha nulla di "inautentico" perdersi radicalmente nel mondo, perché questo "perdersi [*verfallen*]" heideggeriano⁶ non è altro che il ritrovarsi del corpo nelle sue possibilità, e quindi in quel mondo umano che le sue possibilità dischiudono. Percorrendo la serie degli strumenti, solo apparentemente il corpo fugge da sé e si smarrisce nel mondo, in realtà fugge verso di sé, perché le cose raggiunte o prodotte dagli strumenti sono già cariche di significati umani, per cui l'azione del corpo nel mondo, che mette capo alla produzione delle cose, non è altro che il tentativo del corpo di possedersi nelle cose che, prodotte, gli rivelano le sue possibilità. Le mie cose, quelle che compongono l'ambiente che mi sono creato, sono infatti il riflesso della mia vita, e la loro usura il riflesso del mio logoramento.

Essere-nel-mondo significa allora essere-nel-mondo-per-fare e non solo per adattarsi com'è nella condizione animale, perché il mondo umano non è popolato solo di cose, ma soprattutto di azioni. Con l'azione l'uomo rivela l'essenza nascosta delle cose, le loro possibilità celate, chiama la natura a manifestare la sua energia trattenuta e "provocandola [*heraus-fordern*]", come dice Heidegger, fa opera di verità (*alétheia*) evocandone le possibilità latenti.

La *téchne* è un modo dell'*alétheia*. Essa svela ciò che non si produce [*her-vor-bringt*] da sé, ciò che ancora non sta davanti a noi, e perciò può apparire e ri-uscire ora in un modo ora in un altro. [...] L'elemento decisivo della *téchne* non sta quindi nel fare o nel manipolare, né nell'utilizzare dei mezzi, ma nello svelare. La *téchne* è produzione [*Her-vor-bringen*] in quanto svelamento [*Entbergen*], non in quanto fabbricazione [*Verfertigen*].⁷

La terra può dare frutti, l'acqua può irrigare, il vento può sospingere l'imbarcazione, il fuoco può fondere il metallo, ma queste possibilità sono del tutto separate dagli elementi che

pure possono esprimerle. In sé la tecnica può dare e non dare i frutti sperati, l'acqua può indifferentemente irrigare o inondare, il vento può anche provocare un naufragio e il fuoco un incendio. Nella loro naturale *ambivalenza* le possibilità degli elementi sono il correlato delle *mie* possibilità; in sé non sono che probabilità, e solo l'intervento della tecnica, cioè dell'insieme degli strumenti, li traduce in realtà. Quest'insieme non è un terzo elemento che si inserisce tra il corpo e la natura, ma è il prolungarsi del corpo nella natura; e poiché il corpo è tutto nelle sue possibilità d'azione, l'ordine degli strumenti è l'immagine proiettata nella natura delle possibilità corporee, e l'ambiente che si produce è il suo fedele riflesso.

Con l'ordine degli strumenti il corpo fugge dal suo semplice essere-nel-mondo come le cose, per dispiegarsi verso il possibile in cui è raccolto ogni suo senso, "corriamo verso di noi – scrive Sartre – per questo non possiamo mai raggiungerci".⁸ Quello che possiamo raggiungere sono solo le cose che, in sé indifferenti, acquistano esistenza quando il corpo le tocca e le impiega creando tra esse una serie di collegamenti che, prima dell'azione del corpo, le cose ignoravano. In questo senso possiamo dire che il corpo abita il mondo creandolo attraverso l'ordine degli strumenti che lo rendono presente ovunque, perché tutti gli si riferiscono e in essi il corpo si estende.

Forse per questo i primitivi, che ancora non pensavano all'immortalità dell'anima perché ancora non avevano degradato il corpo a oggetto di una soggettività trascendente, non avevano alcuna esitazione a seppellire il defunto con gli oggetti del suo ambiente, come non l'avrebbero seppellito senza un braccio. Essi sapevano che la coppa in cui egli beveva, il coltello di cui si serviva e le vesti che abitualmente indossava componevano un tutto unico con il suo corpo. La *tecnica* è dunque la proiezione delle intenzioni del corpo e l'*anima* è la memoria dei risultati acquisiti.

¹ PLATONE, *Timeo*, 90 a-b. Cfr. il capitolo 9.

² Cfr. il capitolo 9, § 2: "La mano e la manipolazione del mondo".

³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, § 22, pp. 183-186.

⁴ H. BERGSON, *L'évolution créatrice* (1907), in *Œuvres*, PUF, Paris 1959, p. 614; tr. it. *L'evoluzione creatrice*, Laterza, Bari 1957.

⁵ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*

(1886), tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2, § 62, p. 68.

⁶ M. HEIDDEGER, *Essere e tempo*, cit., § 34, pp. 268 e sgg.

⁷ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* (1954), tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 10. Sulla "pro-vocazione" della tecnica si veda di U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente* (1975), il Saggiatore, Milano 1996, capitolo IV: "La provocazione della scienza e della tecnica", pp. 110-151. Questo tema e in particolare il nesso tecnica e verità verrà qui discusso nel capitolo 38: "La verità come efficacia".

⁸ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant* (1943), tr. it. *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1968, p. 262.

11. La tecnica e l'enigma del mondo

La tecnica si genera solo quando, da molte osservazioni d'esperienza, si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili.

ARISTOTELE, *Metafisica*,
Libro I, 981a, 6-8

1. La tecnica come pratica d'esperienza

La mancanza di un rapporto organico tra uomo e mondo, per la deficienza di forti vincoli istintuali capaci di legare l'uomo a un ambiente definito come accade ad ogni specie animale, fa sì che il mondo sorga per l'uomo come un che di sorprendente, incessantemente percorso dall'imprevedibile e dall'indecifrabile. Non potendo vivere nell'indecifrabilità del mondo, l'uomo tenta *pratiche d'esperienza* con cui costruire una mappa del mondo che renda quest'ultimo percorribile e rispondente alle condizioni minime d'esistenza. Questa è la ragione per cui Aristotele considera l'esperienza un tratto tipico dell'uomo.

Nella vita degli animali sono presenti soltanto immagini sensibili [*phantasíai*] e ricordi [*mnémai*], mentre l'esperienza [*empeiría*] ha solo una limitatissima parte; nella vita del genere umano, invece, sono presenti anche tecniche [*téchnai*] e ragionamenti [*loghismoí*].¹

Alla base dell'esperienza, sempre per Aristotele, c'è la *memoria* che è strutturalmente connessa alla scienza e alla tecnica:

Negli uomini l'esperienza trae origine dalla memoria [*mnéme*], infatti la molteplicità dei ricordi di un medesimo oggetto offrono la possibilità di compiere un'unica esperienza. Anzi pare che l'esperienza sia qualcosa di simile alla scienza [*epistéme*] e alla tecnica [*téchne*], in realtà l'esperienza è per gli uomini solo il punto di partenza da cui derivano scienza e tecnica. In ogni caso

l'esperienza crea la tecnica, mentre la mancanza di esperienza crea solo eventi fortuiti. A sua volta la tecnica si genera solo quando, da molte osservazioni d'esperienza, si forma un giudizio generale e unico riferibile a tutti i casi simili.²

In questa sequenza aristotelica, che stabilisce un nesso tra *memoria, esperienza, scienza e tecnica*, si dice che senza memoria non si dà esperienza, e senza esperienza non si dà né scienza né tecnica; si precisa inoltre che scienza e tecnica sono un sapere universale, mentre l'esperienza è un sapere che si applica al particolare. Questa successione di passaggi, che si giustifica in ordine al *sapere*, viene in parte smentita nell'ordine dell'*agire* dove Aristotele dice:

Nell'ambito dell'*agire* l'esperienza non sembra differire in nulla dalla tecnica, anzi coloro che sono provvisti di esperienza riescono meglio di coloro che possiedono solamente una teoria generale senza un'adeguata esperienza. La ragione sta in questo: l'esperienza è conoscenza del particolare, mentre la tecnica è conoscenza dell'universale e tutte le attività pratiche e produttive riguardano il particolare.³

2. L'esperienza come pratica di potere

Dall'analisi di questi passi aristotelici emerge che l'esperienza, che presa nella sua singolarità è insufficiente a generare la tecnica, quando è reiterata diventa memoria delle azioni riuscite che, consolidata, consente di avere quella potenza (*dy'namis*) sul mondo che Aristotele chiama *téchne*. Si dà dunque sapere solo in relazione al mondo di cui si dispone, al mondo che è stato costruito attraverso quel processo che dall'*esperire* conduce al *disporre*. Di ciò di cui non si dispone, non si dà sapere. L'anima, il sapere, l'*epistéme* sono dunque debitorie del corpo, dell'azione, della *téchne*. Ciò significa che l'uomo *conosce* solo ciò che *può* o ha potuto fare, e siccome la sua conoscenza è limitata a ciò che egli ha costruito, all'uomo non si dà sapere senza un antecedente potere. La tecnica disegna allora l'orizzonte del conoscibile che si estende fin dove s'è protesa l'azione.

Il limite dell'azione è il limite del sapere. Tornano qui

appropriate l'espressione di G.B. Vico: "il 'vero' e il 'fatto' hanno relazione reciproca, si convertono l'uno nell'altro"⁴ e l'espressione di F. Bacone: "la scienza coincide con la potenza umana".⁵ Queste espressioni, prima di alludere al fatto che il sapere genera potere, fanno riferimento al fatto che *il sapere si estende fin dove si estende il potere*, ossia quella disponibilità del mondo che la tecnica ha costruito, a partire dalle mura della città, fino ai confini dell'universo tecnicamente raggiunto.

Inaugurando un mondo che risponde alle condizioni d'esistenza del corpo, la tecnica è ciò che consente al corpo di essere al mondo. Rispetto al dualismo anima e corpo, la tecnica è quell'*antecedente neutro* che concede al corpo un mondo, e all'anima un sapere come disponibilità di quel mondo. A questo punto il dualismo anima e corpo può essere abbandonato, non perché si è rinvenuto una sorta di legame o di sottesa unità, ma perché non è una struttura antropologica originaria, dal momento che possiamo parlare di "anima" e "corpo" solo *dopo* che la tecnica, consegnando un mondo disponibile, consente al corpo di vivere e all'anima di conoscere.⁶ Prima della tecnica, infatti, il mondo è un enigma invivibile per il corpo che non agisce, e inconoscibile per l'anima a cui nulla è dato sapere al di là degli effetti dell'azione da cui dipende la costruzione del mondo.

3. Il potere come pratica di selezione

La costruzione del mondo avviene attraverso procedure di *selezione* e *scarto* dei molti abbozzi di mondo che l'orizzonte del possibile dispiega. Questo aspetto *delimitativo*, per cui nell'enigma del mondo l'uomo *ritaglia* il suo mondo, è sottolineato da Aristotele che, dopo aver detto che "l'esperienza trae origine dalla memoria", aggiunge che "solo selezionando molti ricordi si ha la possibilità di disporre di un'unica esperienza".⁷

La delimitazione è ciò che consente all'esperienza di approdare alla realtà, scartando tutto il possibile che si è rivelato non praticabile, in modo da raggiungere quella disponibilità del mondo a cui l'esperienza approda rendendo riproducibile, anche a distanza di tempo, ciò che è stato

esperito. La disponibilità esaurisce la fase esperienziale risolvendola in capacità tecnica, dove si ribadisce l'esperienza riuscita e si rinuncia alle possibilità rivelatesi impraticabili. Per costruire il reale la tecnica infatti sceglie tra gli scenari possibili, e il mondo che costruisce nasce per elisione dei mondi non accaduti. La sua regola esprime ciò che *non* si deve fare perché accada un mondo compatibile con l'uomo.

A questo punto occorre oltrepassare la contrapposizione soggetto-oggetto, Io-mondo, perché non si dà oggetto che non sia costruito dal soggetto, così come non si dà mondo che non sia costruito dall'Io. E questo ancor prima che Cartesio lo teorizzasse, perché da sempre il mondo è stato per l'uomo null'altro che la sua *rappresentazione*.⁸ Un mondo in sé, infatti, è quell'indecifrabile che l'uomo non incontra mai, perché il mondo che l'uomo incontra è solo quello costruito dalle sue tecniche, a cui approdano i suoi vissuti esperienziali, che sono il precipitato della sua rinuncia alle oscillazioni di senso che l'orizzonte del possibile dispiega. La realtà che l'uomo esperisce è la realtà che lo riguarda, la realtà assimilata e resa sua.

Ma il processo è circolare, perché anche l'uomo nasce a se stesso a partire dal mondo che per sé riesce a costruire. Non si danno infatti un uomo e un mondo, ma originariamente un agire tecnico che crea un mondo per l'uomo, che così diventa uomo di quel mondo. Anche l'uomo, dunque, come l'animale, non abita il mondo (*Welt*) ma sempre un ambiente del mondo (*Um-welt*), con la differenza che la destinazione ambientale è decisa per l'animale dall'*istinto* e per l'uomo dalla sua *azione* che si traduce in quelle procedure tecniche che ritagliano, nell'enigma del mondo, un mondo per l'uomo.

4. La selezione come pratica di stabilizzazione

Se l'uomo è definito da quel mondo che le sue pratiche d'esperienza hanno selezionato e reso disponibile, in quel mondo l'uomo acquista la sua fisionomia, e nell'oggettività di quel mondo è leggibile la trascrizione fedele della soggettività dell'uomo. "Oggettività" e "soggettività" sono parole che a questo punto possono essere abolite, in quanto neutralizzate

dall'azione tecnica che, come condizione imprescindibile dell'esistenza dell'uomo, non può essere attribuita né all'anima né al corpo, essendo queste figure riconoscibili solo dopo che l'esistenza è garantita. L'azione dunque, questa figura "psicofisicamente neutrale" come la definisce A. Gehlen,⁹ ponendosi come condizione prima per l'esistenza dell'uomo, abolisce tutti i dualismi e rende inessenziali i nessi escogitati per la loro connessione.

L'uomo, infatti, è generato dalla sua azione che crea un mondo che lo definisce. In questo senso l'uomo, come animale per natura "non ancora stabilizzato",¹⁰ crea se stesso, e con se stesso la storia che, come successione di autocreazioni, è iscritta nella natura *non stabilizzata* della sua matrice pulsionale.

I valori dello spirito: libertà, creatività, ideazione trovano quindi nella carenza biologica la loro radice, e nell'agire tecnico la loro soluzione, che è di volta in volta provvisoria perché di continuo oltrepassata da quelle forme di stabilizzazione sempre più garantite a cui è da ricondurre la nozione di "progresso". Un progresso che rivela non tanto un'espansione dello spirito umano, quanto un'espansione delle forme di stabilizzazione. Che sia nella "staticità", come stadio ultimo dei processi di stabilizzazione, la meta di tanto "fare"? E in questa meta il compiersi dell'essenza dell'uomo che Heidegger indica nel suo "essere per la morte"¹¹ e Freud nel "ritorno all'inorganico"?¹²

¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro I, 980b, 26-28.

² Ivi, 980b-981a.

³ Ivi, 981a, 13-18. A proposito della relazione tra "sapere" e "agire" in ordine alla produzione tecnica e ai problemi connessi a questa relazione si veda il capitolo 29: "Platone: la tecnica come espressione della razionalità e del nesso scienza e potenza".

⁴ G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), in *Opere*, Sansoni, Firenze 1971, I, 1, p. 63: "*Latinis 'verum' et 'factum' reciprocantur, seu, ut scholarum vulgus loquitur, convertuntur*".

⁵ F. BACONE, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, I, 3, p. 552: "*Scientia et potentia humana coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura non nisi parendo vincitur, et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est* [La scienza e la potenza umana coincidono, perché l'ignoranza della causa fa mancare l'effetto. La natura infatti non si vince se non obbedendo ad essa, e ciò che nella teoria ha valore di causa, nell'operazione pratica ha valore di regola]".

⁶ A proposito dell'infondatezza del dualismo anima e corpo e della necessità del suo superamento cfr. il capitolo 8, § 2: "L'infondatezza del dualismo anima e corpo", e il capitolo 10, § 1: "L'anima e la passione per il possibile".

⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro I, 980b-981a.

⁸ Sul carattere non originario della scissione-soggetto-oggetto (*Subject-Object-Spaltung*) e sul suo carattere derivato dalla metodologia scientifica per le sue esigenze di procedura ha particolarmente insistito K. JASPERS, *Philosophie* (1932), tr. it. *Filosofia*, Utet, Torino 1978, Libro II: "Chiarificazione dell'esistenza", sezione IV: "L'esistenza nella soggettività e nell'oggettività", pp. 820-931.

⁹ A. GEHLEN, *Zur Systematik der Anthropologie* (1942), tr. it. *Per la sistematica dell'antropologia*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990, p. 106.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), tr. it. *Al di là del bene del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2, p. 68.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, §§ 49-53, pp. 372-399.

¹² S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips* (1920), tr. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. IX, §§ 5-6, pp. 220-246.

12. L'armonia infranta e la tecnica come rimedio

Il soggetto del gran sogno della vita è in un certo senso uno soltanto: la volontà di vivere.

A. SCHOPENHAUER, *Parerega e paralipomena* (1851), I, p. 304

1. L'immediatezza della vita

La morte conclude quell'*immotivata volontà di esistere* che siamo soliti chiamare "vita". L'affermazione è di Schopenhauer per il quale "la volontà di vita è fuori dalla legge della motivazione".¹ In questo modo il *primato della coscienza*, che aveva trovato nell'idealismo di Hegel la sua più alta celebrazione, viene sostituito da Schopenhauer con il *primato del corpo e della sua azione* che consentono di comprendere l'uomo al di là di tutti i dualismi (anima e corpo, natura e cultura, spirito e materia) che non l'evidenza, ma l'esigenza di distinguere l'uomo dall'animale avevano introdotto nella tradizione del pensiero filosofico.

Certo l'uomo è diverso dall'animale, ma non perché ha qualcosa *in più* come il linguaggio, il pensiero, lo spirito, ma, lo abbiamo visto,² perché ha qualcosa *in meno* come l'inadeguatezza istintuale. Ne discende che il suo rapporto con il mondo non è retto, come ci ricorda Schopenhauer nella sua critica a Leibniz, da una presunta "*harmonia praestabilita* che riflette solo il sogno che ognuno fa del mondo in conformità al proprio indirizzo e alla propria guida metafisica",³ ma dall'azione umana che edifica, nel mondo, un mondo costruito a misura della sua insufficienza.

Ne *La volontà nella natura* Schopenhauer parla di "manifesta adeguatezza (che giunge fino alle minuzie) di ogni animale al suo tipo d'esistenza e ai mezzi esteriori della sua conservazione",⁴ mentre per l'uomo questa adeguatezza non si dà; in lui la *legge dell'armonia* con la natura è rotta, per cui il

modo umano di essere al mondo è un *errare* tra azioni riuscite e malriuscite, tra prove ed errori fino al raggiungimento di quella riserva minima di "verità" che è costituita dalle condizioni elementari d'esistenza che per Schopenhauer rappresentano "il solo vero patrimonio dell'umanità, ciò che essa è riuscita a strappare all'errore".⁵

Prima che guadagnasse la sua autonomia e divenisse ad opera della filosofia la meta ultima dell'incedere umano, la "verità" misurava se stessa sull'*efficacia* dell'azione riuscita che consente di muoversi nel mondo prevedendo l'effetto dell'azione avviata. L'aspetto previsionale segna, per Schopenhauer, il divario tra l'animale e l'uomo:

Gli animali non vivono che nel presente; l'uomo vive anche nel futuro e nel passato; quelli si limitano a soddisfare il bisogno del momento; questi provvede con ingegnose disposizioni all'avvenire, anche per il tempo in cui forse non vivrà più. Gli animali si abbandonano in tutto all'impressione momentanea, lasciandosi dominare dal movente intuitivo; l'uomo si determina in virtù di concetti astratti all'infuori del presente.⁶

2. La riflessione come riflesso dell'azione

Ma da dove viene il "concetto" che l'etimologia latina vuole da *cumcapere* (afferrare insieme, con-prendere), in ciò non dissimile dall'etimologia germanica che nel *Begriff* conserva le tracce del *greifen*, dell'"afferrare"? Viene dalla *riflessione* che per Schopenhauer non è il prodotto della coscienza, ma "null'altro che un riflesso", il riflesso delle azioni riuscite, la loro memoria. Forse per questo, scrive sempre Schopenhauer: "la parola tedesca *Vernunft* (ragione) deriva da *vernehmen* (afferrare, comprendere)",⁷ per cui la ragione non è altro che l'insieme dei nessi afferrati dall'azione e dalla tecnica che supporta l'azione. Verificando la validità delle connessioni, la tecnica, infatti, compone quella legge dell'armonia con la natura che, nel caso dell'uomo, è a tal punto infranta da costringerlo a edificare quel mondo artificiale in cui la sua ragione si riflette.

Non quindi la conoscenza e poi l'azione, ma la conoscenza come *esito* dell'azione e come *fase intermedia* per le azioni

successive. L'azione a sua volta è il modo in cui nell'uomo si esprime la *volontà*, quell'"immotivata volontà di esistere" a cui l'uomo della riflessione si ribella assegnando all'esistenza scopi e fini ultimi a cui tendere. La *filosofia della coscienza*, che Platone ha inaugurato con il concetto di *anima* e Cartesio ha ribadito con il primato del *cogito*, subisce con Schopenhauer un sussulto che rende precario il dualismo anima e corpo e infondata la sua assunzione. Infatti, solo quando la *riflessione* dimentica di essere un mero *riflesso dell'azione* e pensa se stessa quale Io interiore che guarda il corpo agire come sua esteriorità, allora, e solo allora, nasce quel *dualismo tra anima e corpo* la cui vita si alimenta unicamente della rimozione della *relazione fondamentale tra corpo e mondo*, senza la quale non ci sarebbe su che riflettere. Se infatti si parte dalla *riflessione* nasce il dualismo incomponibile tra anima e corpo, se invece si parte dall'*azione*, il dualismo non è in grado di costituirsi, perché l'"anima" fa la sua comparsa alla fine dell'azione corporea riuscita, come sua memoria e come fase intermedia per le azioni future.

Congedandosi dalla filosofia della coscienza e dalla metafisica dell'anima, Schopenhauer dissolve il dualismo anima e corpo non ipotizzando ghiandole pineali o armonie prestabilite in grado di comporre queste "sostanze" qualitativamente differenti, ma mostrando che esse nascono come due entità distinte solo quando l'uomo è investito dallo sguardo della riflessione la quale, invece di cogliersi come esito dell'azione, autonomizza se stessa e guarda le azioni come esito delle sue deliberazioni. Ma l'autonomia della riflessione poggia sulla rimozione della sua origine. Ciò che la riflessione non vuole vedere è che a promuovere la vicenda umana non è altro che l'immotivata volontà di vivere, al cui servizio la tecnica si dispone, senz'altro scopo che non sia quello del semplice proseguimento della vita nel più agevole dei modi possibili.

3. L'originarietà della pulsione di vita

Nasce così con Schopenhauer quella "psicologia delle pulsioni", che prima Nietzsche e poi Freud svilupperanno, non

perché sotto l'anima e i disegni da essa dispiegati si muovono pulsioni che, incuranti di quei disegni, tendono unicamente alla loro soddisfazione come ipotizza Freud, ma perché l'anima è un derivato di quelle pulsioni che a null'altro tendono che all'immotivata volontà di esistere. Il contrapporsi dell'anima alle pulsioni, dell'anima al corpo non è un *conflitto* come vorrebbe Freud, in ciò buon prosecutore della metafisica dell'anima, ma solo un atto infondato che l'autonomia della riflessione inaugura nel momento in cui pensa se stessa come interiorità, invece che come semplice riflesso dell'azione riuscita, ossia dell'azione capace di fare mondo per l'uomo. Scrive in proposito Schopenhauer:

Riconoscere che la *volontà*, tale quale noi la troviamo nel nostro intimo, non fa la sua comparsa, come ha sostenuto finora la filosofia, soltanto a seguito della conoscenza, che essa non è una mera modificazione di quest'ultima, ossia un elemento secondario, derivato e, al pari della conoscenza stessa, condizionato dall'intelletto; ma riconoscere invece che la volontà è il *prius* della conoscenza, la sostanza del nostro essere e di quella forza primitiva che crea e tiene in vita il corpo animale, esercitandone sia le funzioni inconscie sia quelle cosce: ecco il primo passo per penetrare i fondamenti della mia metafisica.⁸

La metafisica di Schopenhauer colloca quindi la coscienza, l'intelligenza, la ragione, il pensiero tra le *condizioni biologiche* della vita, intendendo per "condizioni biologiche" ciò senza di cui l'uomo non potrebbe vivere. I dualismi anima e corpo, natura e cultura, spirito e materia vengono così superati non perché oltrepassati, ma semplicemente perché non si pongono se solo si considera che per l'uomo non si dà anima se non come memoria dell'azione del corpo, così come non si dà natura che non sia già adattata alla cultura.

Questo adattamento, che si esprime nel dominio, ci porta a dire che l'uomo, per vivere, è *costretto biologicamente al dominio della natura*, e che la tecnica, *medium* di questo dominio, appartiene all'essenza dell'uomo come condizione imprescindibile della sua esistenza. Queste conclusioni appaiono in tutta la loro evidenza se abbandoniamo il modo *eidetico* di porre le questioni a favore di quello *genealogico*, se non ci chiediamo alla maniera di Platone: *che cos'è l'uomo*, ma

alla maniera di Nietzsche: *come è venuto al mondo* e come ha potuto sopravvivere quell'essere che conosciamo e siamo soliti chiamare "uomo"?

4. La cultura come condizione fisica dell'esistenza

La domanda "eidetica" che cerca l'essenza dell'uomo è una domanda promossa dalla riflessione che ha già rimosso la sua origine di semplice riflesso dell'azione. Nell'autonomia così raggiunta, la riflessione cerca nella cultura, nella morale, nella politica, nei valori, in una parola nelle cosiddette "espressioni dello spirito" quella differenza dall'animale che fa di un uomo un uomo, senza neppure sospettare che cultura, morale, politica, valori, prima di essere espressioni dello "spirito", sono *condizioni d'esistenza*, supporti tecnici per compensare quella carenza istintuale che non garantisce quell'armonia tra corpo e mondo che ogni animale sperimenta in ogni suo atto di vita.

Non disponendo di un'armonia prestabilita tra corpo e mondo, l'uomo, per vivere, ha dovuto elaborare determinate tecniche quali: l'orientamento e l'interpretazione del mondo, che non gli si è mai offerto come immediata e naturale dimora, la progettazione e la trasformazione previsionale dell'esistente in senso utile alla sua vita, la presa di posizione nei confronti delle proprie indeterminate pulsioni, così generiche rispetto agli istinti animali e, per effetto della loro genericità, così esposte a un profluvio di stimoli da cui sono esonerati gli istinti specifici che caratterizzano la vita animale.

Di qui i controlli e le inibizioni (in cui è ravvisabile il primo nucleo della morale) necessari per regolare i rapporti intersoggettivi, nonché gli strumenti materiali e le produzioni di pensiero, come interpretazioni e teorie, a cui agganciare la legittimità e quindi la normatività dei controlli e dei divieti che, trasmessi attraverso l'educazione, hanno modellato la famiglia, la comunità, la società rendendo praticabile e agevole, come per l'animale, la vita. In questo senso è possibile concludere con A. Gehlen che "la cultura fa parte delle condizioni fisiche dell'esistenza. Questa asserzione non sarebbe valida per nessun animale".⁹

Mentre per l'animale, infatti, è possibile indicare un

complesso di condizioni tipiche, date le quali è data la sua vita, per l'uomo non c'è un rapporto organico con determinate condizioni naturali indicabili con precisione; per lui la legge dell'armonia con la natura è rotta, e solo la tecnica gli consente di approntare le condizioni della sua esistenza a partire dalle più diverse costellazioni di circostanze naturali, grazie a una trasformazione previsionale delle stesse. Per questo dell'animale si dice che abita un "ambiente" (*Um-welt*), mentre dell'uomo che abita il "mondo" (*Welt*). Questo "dappertutto", in cui il mondo consiste, è a disposizione dell'uomo solo se la sua tecnica, pianificandolo e trasformandolo, lo rende idoneo alla sua esistenza, per cui, al pari della cultura a cui nella sua evoluzione approda, la tecnica va registrata tra le condizioni *fisiche* d'esistenza.

Se la cultura, invece di essere pensata come punto d'approdo dell'evoluzione naturale, è colta là dove effettivamente sorge, all'inizio della storia dell'uomo, come condizione fisica della sua esistenza, allora tutti i dualismi tra anima e corpo, tra natura e cultura, tra spirito e materia si dissolvono e tutte le discipline, dalla medicina alla psicologia, dall'antropologia alla sociologia, dalla morale alla religione, che sono cresciute su questi dualismi e di questi dualismi si sono alimentate, devono rivedere profondamente se stesse.

¹ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 1989, § 20, p. 171.

² Cfr. il capitolo 8: "La tecnica come condizione dell'esistenza umana".

³ A. SCHOPENHAUER, *Parerga und paralipomena. Kleine philosophische Schriften* (1851), tr. it. *Parerga e paralipomena*, Adelphi, Milano 1981, vol. I, p. 303.

⁴ A. SCHOPENHAUER, *Über den Willen in der Natur* (1836), tr. it. *La volontà nella natura*, Laterza, Bari 1989, p. 77. A questo tema Schopenhauer dedica, nel libro, l'intera sezione che ha per titolo: "Anatomia comparata", pp. 69-99.

⁵ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 8, p. 75.

⁶ Ivi, p. 77.

⁷ Ivi, p. 78.

⁸ Ivi, Supplementi al II Libro, capitolo 23, p. 1117.

⁹ A. GEHLEN, *Zur Systematik der Anthropologie* (1942), tr. it. *Per la sistematica dell'antropologia*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990, p. 112.

13. La tecnica e il superamento del dualismo anima e corpo

L'azione è neutrale da un punto di vista psicofisico e precedente ad ogni distinzione tra interiorità ed exteriorità.

A. GEHLEN, *Per la sistematica dell'antropologia* (1942), p.106

1. La tecnica come evento biologico

Da quando Cartesio separò la *res cogitans* dalla *res extensa* concependo l'uomo "come una macchina in cui vive uno spirito immortale", ¹ la divisione tra anima e corpo, che già Platone aveva inaugurato, non fu più componibile nonostante gli innumerevoli tentativi che, a partire dalla "ghiandola pineale" ipotizzata dallo stesso Cartesio, proseguirono nella forma dell'"armonia occasionale" di Malebranche, del "parallelismo psicofisico" di Spinoza, dell'"armonia prestabilita" di Leibniz, fino alle odierne ipotesi "psicosomatiche", e a quelle "neuroscientifiche", che confondono il bisogno di reperire l'unità con l'effettivo reperimento che, già lo possiamo dire, è impossibile finché le neuroscienze restano ancorate al presupposto cartesiano che, per trattare il corpo "scientificamente", è costretto a ridurlo a "cosa di natura", diversa da quell'altra "cosa" che va sotto il nome di "psiche", "anima" o "spirito".

La differenza tra il corpo umano e il corpo animale. Ma forse non è sufficiente riprendere il problema a partire da Cartesio che in termini espliciti ha diviso l'uomo in anima e corpo. Forse occorre risalire più indietro, agli albori delle prime formulazioni antropologiche, là dove l'uomo veniva definito *zôon lógon échon*, animale che ha il linguaggio, il pensiero, la ragione. Una volta assunto l'animale come

paradigma dell'uomo, il dualismo è inoltrepassabile, perché nulla riuscirà a spiegare attraverso quale processo, quale continuità, quale necessità un certo animale detto "uomo" giunge a parlare, pensare, ragionare. Ogni divinità che qui intervenisse a spiegare il risultato sarebbe davvero un *deus ex machina* richiesto non tanto dall'ordine delle cose, quanto dal punto di partenza che si è deciso di assumere: l'*animalitas* come paradigma dell'*humanitas*.

Eppure, lo abbiamo visto,² già Platone, già Tommaso d'Aquino, già Kant avevano avvertito l'impossibilità di pensare l'uomo a partire dall'animale. Eppure la differenza, ben evidenziata, non è servita a rivedere il presupposto di partenza, ma semplicemente a tessere l'ennesimo elogio della superiorità dell'uomo rispetto all'animale incapace di parlare, pensare e ragionare. Una differenza sfruttata solo a vantaggio dell'"anima", costretta in un corpo animale come in una prigione.³ Nessuna riflessione sul *corpo* che, nel caso dell'uomo, è, *per carenza*, davvero incomparabile con quello animale.

La carenza biologica del corpo umano. La cosa è evidente fin dalla nascita dove, rispetto alle altre forme d'esistenza che si generano in natura, il neonato umano può essere considerato un parto prematuro che, come vuole la descrizione di A. Portmann, necessita di "un anno embrionale extrauterino che nei mammiferi superiori viene trascorso nel ventre materno".⁴

Basterebbe questa elementare constatazione per rendersi conto che nel caso dell'uomo la *maturazione biologica*, intesa come maturazione degli organi, delle prestazioni sensoriali e di quelle motorie, avviene sotto l'influsso crescente dell'*ambiente*, quindi in situazione di apprendimento. Un apprendimento che non è "successivo", ma originariamente inserito nello sviluppo puramente biologico, in quanto il bambino, in modo naturale e normale, ma del tutto anomalo rispetto all'animale, è tratto fuori dal corpo materno e sottoposto a questo influsso.

Se le prestazioni sensoriali, motorie ed espressive possono maturare biologicamente solo sotto l'influenza culturale, allora, nell'uomo, natura e cultura sono originariamente solidali e la

loro separazione risponde esclusivamente alle esigenze del metodo scientifico e non alla realtà delle cose.

La carenza istintuale del corpo umano. Ma dire che la maturazione biologica avviene sotto l'influsso dell'apprendimento significa dover ammettere, nel caso dell'uomo, una *carenza di codificazione istintuale* a tutto vantaggio di una marcata *plasticità*. Se infatti per "istinto" intendiamo una risposta organizzata, tipica di una data specie filogeneticamente adattata a una determinata situazione ambientale, ebbene nell'uomo non c'è traccia di questa risposta innata, ma se mai una disponibilità a risposte generiche e molto spesso disorganizzate che l'apprendimento gradatamente codifica in utili e inutili, aprendo una via che consente all'individuo di reperire le condizioni minime d'esistenza.

Infatti, mentre ogni specie animale recepisce con sicurezza innata, ma anche con innata limitazione, ciò che per essa è vitale, si tratti della tana, della prole, del nemico, della preda, e, all'interno di questo ambito circoscritto, si comporta con quella perfetta adeguatezza che per l'appunto chiamiamo "istintiva", l'uomo, privo di mezzi di difesa organici, con prestazioni sensoriali mediocri, un impianto pulsionale non indirizzato, una dipendenza infantile prolungata, una maturazione tardiva, presenta una *manca di specializzazione* così marcata che è praticamente impossibile indicare quale "ambiente", ossia quale insieme di condizioni naturali e originarie, dovrebbe essere soddisfatto perché l'uomo possa vivere. Per questo incontriamo l'uomo dappertutto: al polo, all'equatore, sull'acqua, sulla terraferma, nella foresta, nella palude, sui monti, nella steppa. Ovunque, infatti, questo essere manchevole di determinazione istintuale, e quindi di specializzazione e coordinazione ambientale, è riuscito, attivando delle tecniche, a trasformare e a rendere per lui idoneo ogni genere di condizioni naturali.

La carenza ambientale del corpo umano. Questa *attivazione* non è evento dell'anima o dello spirito, ma è evento biologico perché, senza l'attivazione di una tecnica in grado di elaborare le condizioni naturali, l'uomo non avrebbe potuto

sopravvivere. In un certo senso potremmo dire che come l'animale sta al suo *ambiente* come alla condizione imprescindibile per la sua esistenza, così l'uomo sta alla *tecnica* proprio perché non dispone di un ambiente, inteso come un insieme di condizioni naturali di vita a lui specificamente assegnato dalla natura. Carenza biologica, carenza istintuale e carenza ambientale sono tratti tra loro correlati da collegare all'attivazione tecnica come condizione essenziale per la sopravvivenza biologica.

Come la specializzazione animale e l'ambiente per essa ritagliato stanno l'una per l'altro, così, nel caso dell'uomo, la mancanza di specializzazione e l'attivazione tecnica sono l'una il correlato dell'altra. Se poi vogliamo chiamare "cultura" l'insieme dei mezzi e dei dispositivi tecnici, allora la cultura non è tanto il dispiegarsi delle potenze dell'anima o dello spirito, quanto la *condizione biologica essenziale* senza la quale l'uomo non avrebbe potuto trasformare le sfavorevoli condizioni di natura in direzione utile alla sua vita, e quindi non avrebbe potuto sopravvivere. Al dominio della natura l'uomo non è dunque spinto da un moto d'animo promosso dalla sua volontà di potenza, ma da una costrizione biologica che non gli offre altra possibilità di vita se non lungo la via che impone il dominio della natura.

2. L'attivazione tecnica come principio esplicativo delle prerogative dell'anima

A partire da queste premesse i dualismi anima e corpo, natura e cultura, spirito e materia si dissolvono perché l'uomo non risulta dall'*aggiunta* dell'elemento culturale (anima, spirito) all'elemento naturale (corpo, materia), ma da una *compensazione* culturale a una deficienza naturale. La non idoneità alla vita del corpo umano biologicamente insufficiente esige quell'*agire* che trasforma la natura in una costellazione favorevole alla vita, per cui l'uomo *non esiste* senza l'azione e senza la strumentazione tecnica a cui l'azione approda. Per questo, come scrive A. Gehlen:

Bisogna collocare al centro di tutti gli ulteriori problemi l'*azione* e bisogna definire l'uomo come un essere che agisce, o anche come

un essere in grado di prevedere o creare cultura, il che vuol dire la stessa cosa.⁵

Il dualismo anima e corpo, natura e cultura, spirito e materia è un effetto della *riflessione* che guarda l'uomo *dopo* che la sua *azione* ne ha consentito la vita. Guardato invece dal punto di vista dell'azione, il dualismo si dissolve perché tutto ciò che viene riferito all'anima, alla cultura, allo spirito, appare già da subito come condizione biologica della vita del corpo, ed è quell'*attivazione tecnica* che consente al corpo di vivere nonostante la sua insufficienza biologica, la sua carenza di specializzazione, la sua mancanza d'ambiente.

La cultura come selezione degli stimoli. La realtà *immediata* del mondo che ci è dato è il risultato dell'azione umana, quindi una realtà *mediata*, costruita attraverso *tecniche selettive* che, nel profluvio degli stimoli che dal mondo giungono all'uomo, consentono di scegliere quelli utili alla vita da quelli superflui e disorientanti. Privo infatti di una selezione funzionale che nell'animale è garantita dall'istinto, l'uomo non potrebbe orientarsi nel mondo senza una tecnica selettiva che, attraverso prove ed errori, gli consente di scegliere tra gli indizi quelli che, una volta connessi, consentono di avere un mondo a portata di mano e di poterne disporre per il futuro.

Avere un mondo è possibile solo *limitando* l'apertura al mondo a cui l'uomo è destinato da una natura che, a differenza di quanto accade all'animale, non nasconde ciò che non deve giungere alla percezione perché inutile o nocivo all'economia della sua vita. Esposto alla ricchezza del percepibile, l'uomo deve selezionare ciò che è favorevole all'esistenza da ciò che non lo è. Questa tecnica selettiva, che A. Gehlen chiama "esonero [*Ent-lastung*]", rispetto all'"onere [*Lastung*]", al carico di stimolazioni e alla ricchezza del percepibile, condiziona sia l'apprendimento dei movimenti sia la costruzione del mondo percettivo.

Ne consegue che la maturazione biologica dell'apparato senso-motorio avviene attraverso l'apprendimento della tecnica selettiva e come esito di questo apprendimento, per cui, se chiamiamo "cultura" la capacità di selezionare, la cultura è in azione e condiziona la stessa maturazione biologica

dell'apparato senso-motorio.

L'oggettività come schema collaudato della percezione soggettiva. Effetto della tecnica selettiva è una sempre maggior *presa di distanza* dell'uomo dal mondo, che a sua volta è colto più per indizi percettivi e potenzialità di sviluppo intuitive, anche se non percorse operativamente. Questa presa di distanza è la radice prima di ciò che la filosofia e la scienza chiamano *oggettività*, ossia la capacità di abbracciare con uno sguardo il mondo, di guardarlo dall'alto (*Über-sehen*) con la possibilità di intervenire su un accenno allusivo all'interno di una rete di disposizioni facilmente calcolabili, perché evidenziate dalla selezione precedentemente avvenuta.

Ciò significa che l'*oggettività* non è altro che lo schema collaudato della *percezione soggettiva* che, priva di innati schemi di risposta alla profusione di stimoli che giungono dal mondo, attraverso la selezione classifica, differenzia, privilegia, tralascia, creando lo schema del mondo che l'azione collauda. Il "ciò che è" del mondo, la sua oggettività non è altro che il risultato raggiunto dall'azione nell'organizzazione del mondo; il "ciò che deve essere" non è altro che lo sviluppo dell'azione possibile, non essendoci un "dover essere" là dove non si dà un "poter essere". Ma che qualcosa sia possibile è solo l'azione a riscontrarlo, seguendo quegli itinerari percettivi che, di fronte alla cosa, colgono anche il suo possibile rinvio.⁶

L'interiorità come re-azione all'esteriorità generata dall'azione tecnica. Naturalmente non si deve immaginare la *percezione* come elaborazione *interiore* rispetto all'esecuzione *esteriore* rappresentata dall'azione, perché è l'azione a metterci in contatto con le cose da cui emerge il loro indizio rinviante, a cui la percezione si applica come a uno schema provvisorio che l'azione verifica. Se dunque l'uomo, non disponendone di innati, è costretto a costruire i suoi schemi di lettura del mondo, il mondo oggettivo che sorge non è che il riflesso della sua soggettività, la quale a sua volta si attiva dopo che il mondo è divenuto leggibile attraverso le concatenazioni verificate dall'azione.

Cade a questo punto la distinzione tra mondo *soggettivo* e mondo *oggettivo* e di conseguenza tra *interiorità* ed *esteriorità*.

Soggettività e interiorità altro non esprimono se non lo schema del mondo che la successione delle azioni ha collaudato e reso disponibile all'uomo per la sua possibilità di vita. Questo *schema*, passando dal livello senso-motorio a quello percettivo, e, da questo, al livello del linguaggio e poi del pensiero, incide sulla qualità e sull'intensità delle pulsioni, dei bisogni e degli interessi, ossia di quel "mondo interiore" che non si origina *indipendentemente* dai possibili oggetti individuati per la sua costituzione.

Sono infatti gli oggetti raggiunti dall'azione a orientare pulsioni, bisogni e interessi, per cui l'autonomia del "mondo interiore", che è alla base di ogni dualismo, non si dà se non come prodotto della *riflessione*, che si suppone autonoma solo perché dimentica di essere generata dal "mondo esteriore" di cui è il riflesso.⁷ Ma se l'interiorità non è che la *re-azione* all'esteriorità generata dall'azione, allora anche il dualismo interiorità ed esteriorità, al pari dei dualismi anima e corpo, natura e cultura, spirito e materia, può essere lasciato cadere, perché l'azione opera *prima* e a prescindere da questa distinzione che nasce solo nello stato *inattivo* della riflessione la quale, a cose fatte, opera *a posteriori* la distinzione.

3. L'efficacia tecnica e la sua salvaguardia come radice delle costruzioni mitologiche e religiose

In quanto viene prima di ogni distinzione, l'azione è, come dice A. Gehlen: "neutrale da un punto di vista psicofisico".⁸ Ma siccome "azione" è ogni trasformazione che avviene secondo un piano di previsione dischiuso dal successo delle azioni precedenti, anche la *cultura*, che è poi la trama ininterrotta di queste trasformazioni, è *neutrale* dal punto di vista psicofisico. Con ciò si vuol dire che la cultura, lungi dall'essere qualcosa che possa essere attribuito allo spirito, è da iscrivere tra le *condizioni* generali d'esistenza senza le quali l'uomo non può sopravvivere, perché non dispone per la sua vita di condizioni naturali come accade all'animale, ma dei risultati della sua azione trasformatrice, quindi della sua tecnica che crea quell'ambiente culturale in cui l'uomo è a tal punto radicato da esserne nei fatti vincolato.

Il limite della potenza tecnica. Quando dico “cultura” dico anche “mitologia” e “religione”, nelle quali si raccoglie e si esprime tutto ciò che l’azione umana sperimenta come *immodificabile*. Infatti, nella misura in cui il mondo si sottrae all’intervento umano e, così sottraendosi, non offre punti di appoggio all’azione tecnica che trasforma in utilità la neutralità della natura, quegli aspetti del mondo che resistono alla trasformazione vengono interpretati come *immodificabili* e quindi ritualizzati come memoria del *limite* della potenza umana.

Dalla mitologia e dalla religione l’uomo riceve dunque quelle indicazioni per l’azione che marcano il confine tra *ciò che si può fare* e ciò che invece occorre *lasciar stare* perché immodificabile. Nasce da qui un’interpretazione del mondo che indica il *limite* della potenza e dell’impotenza. Le regole che garantiscono la potenza, che sono poi le tecniche acquisite che assicurano le condizioni d’esistenza, vengono ritualizzate dalla religione nelle *prescrizioni disciplinari* che le rendono stabili, mentre ai confini, dove l’uomo incontra la sua impotenza, la religione offre quella mitologia utile alla vita che prospetta, di fronte all’immodificabile, la possibilità di propiziarselo.⁹

Il rimedio all’impotenza tecnica. Gli interessi per la stabilizzazione dell’azione efficace (prescrizioni disciplinari) e gli interessi per il superamento dell’impotenza (preghiere e riti propiziatori) sono le due radici antropologiche di tutte le mitologie e di tutte le religioni che, di fronte all’insuccesso, di fronte all’impossibilità di soddisfare le richieste che si pongono alla vita, di fronte al dolore e alla morte, quindi ai confini del potere umano, forniscono quell’appoggio che non deprime l’azione nella sua costruzione delle condizioni d’esistenza. Quest’ultimo aspetto, *il sostegno all’impotenza*, è ciò che consente alla religione di sopravvivere anche dopo che la scienza le ha sottratto l’interpretazione del mondo, e la progressiva affermazione di un’etica immanente e naturale le ha sottratto l’ordine delle prescrizioni.

È infatti naturale non rassegnarsi alla morte e quindi costruirsi delle rappresentazioni dell’aldilà, è naturale coprire con la fantasia l’intervallo che corre tra ciò che è controllabile e ciò che non è controllabile, così come è naturale affidarsi, per

ciò che non è controllabile, a quelle entità superiori che le religioni chiamano Dio, gli dèi o il destino. Come sostegno all'impotenza, la religione è quindi al servizio della vita, nel senso che la favorisce sottraendola alla *rassegnazione*, dove l'azione potrebbe ripiegare nella *delusione*, rendendo così precaria la progettazione del futuro a partire dalla disponibilità del presente.

Se dunque la religione può esaurirsi come *interpretazione del mondo* e come *prescrizione dei comportamenti*, ma difficilmente come *rimedio all'impotenza*, allora anche la religione, lungi dall'essere un'espressione dello spirito, è in ogni suo aspetto iscritta nella logica dell'azione tecnica, che genera espressioni religiose ogni volta che la trasformazione del mondo incontra il suo limite. Forse per questo, l'antica massima greca diceva che chi conosce il suo limite non teme il destino. Nel destino infatti si raccoglie tutto ciò che si rivela imm modificabile e non aggredibile dall'azione tecnica con cui l'uomo costruisce le sue condizioni d'esistenza, ossia quel mondo che, a differenza dell'animale, la natura non gli ha dato in dono.¹⁰

Congedarsi dalla religione per averla smascherata quale semplice *proiezione* dei desideri umani come vuole Feuerbach,¹¹ o quale semplice *illusione* come vuole Freud,¹² significa rispondere alla domanda platonica che chiede *che cos'è una cosa*, ma non a quella nietzscheana che chiede *quali furono le condizioni* che hanno reso inevitabile la nascita di quella certa cosa. Se ci poniamo la domanda in modo *genealogico*, oltre a spiegare la presenza universale delle religioni, possiamo dire che senza la religione, che consente al desiderio umano di proiettarsi al di là di se stesso e di giocare (*il-ludere*) con ipotesi che ne prospettano la soddisfazione, l'azione, che abbiamo conosciuto come condizione essenziale per l'esistenza umana, avrebbe potuto estinguersi, e con essa la storia dell'uomo.

¹ R. DESCARTES, *L'homme* (1664), tr. it. *L'uomo*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986, vol. 1, Parte I, p. 205.

² Cfr. il capitolo 8, § 1: "L'anima come memoria delle operazioni tecniche".

³ PLATONE, *Fedone*, 82e.

⁴ A. PORTMANN, *Aufbruch der Lebensforschung* (1965), tr. it. *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano 1989, p. 197.

⁵ A. GEHLEN, *Ein Bild vom Menschen* (1941), tr. it. *Una immagine dell'uomo*, in

Antropologia filosofica e teoria dell'azione, Guida, Napoli 1990, p. 89.

⁶ Sulla funzione "rinviante" del dato percettivo si veda U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 1984, Parte I, capitolo 7: "La trasparenza della fantasia e il rinvio della coscienza simbolica".

⁷ Cfr. il capitolo 12, § 2: "La riflessione come riflesso dell'azione".

⁸ A. GEHLEN, *Zur Systematik der Anthropologie* (1942), tr. it. *Per la sistematica dell'antropologia*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 106.

⁹ Si veda in proposito: Parte I: "Simbologia della tecnica: la scena del Caucaso".

¹⁰ Cfr. il capitolo 1: "Il sigillo della necessità".

¹¹ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (1841), tr. it. *L'essenza del cristianesimo*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994.

¹² S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), tr. it. *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. X, pp. 431-485.

14. Per una rifondazione della psicologia Condizioni epistemologiche

Il vedere e il sapere sono di per sé un generare meri schemi; noi vogliamo andare oltre questi schemi, dunque al di là di tutto il sapere, [...] perché deve essere *la vita* stessa a vedersi, ed in prima persona, non un estraneo al suo posto.

J. G. FICHTE, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1807*, Lezione X, p. 67

Siamo tutti persuasi che la divisione anima e corpo, che Platone introdusse per fondare un linguaggio universale e Cartesio consolidò per fondare le scienze matematiche,¹ ha creato più problemi di quanti non ne abbia risolti. Questa divisione, infatti, per soddisfare le esigenze del metodo scientifico, ha prodotto una lacerazione nella concezione dell'uomo di cui tutti invocano la composizione senza tuttavia saperne reperire gli strumenti.

Le vie finora seguite sono quelle della *mediazione* o del *riduzionismo*. La prima cerca una connessione tra anima e corpo che, essendo pensati come due entità *qualitativamente* diverse, difficilmente si concedono a un mediatore capace di comporre lo spirito con la materia; la seconda ritiene che lo spirito sia un puro nome destinato ad estinguersi quando la conoscenza della materia sarà progredita a tal punto da poter spiegare biologicamente quelle manifestazioni che ora siamo costretti a descrivere con le categorie dello spirito.

In questo paesaggio, biologia e psicologia continuano a camminare parallelamente, ciascuna con i suoi metodi che approdano ai rispettivi risultati, senza alcuna possibilità di incontro se non a quel livello *esigenziale* che, di fronte a certe manifestazioni, descritte ad esempio dalla psicosomatica o

dalle neuroscienze, implorano un'unità che però non riescono a fondare.

1. Platone: l'anima come fondamento del sapere

La separazione dell'anima dal corpo. In due miei saggi² ho mostrato, percorrendo la tradizione ebraica e quella greca che sono le due fonti da cui è nata la cultura occidentale, che la nozione di "anima" è un *espediente metodologico* ideato da Platone per fondare un linguaggio universale che non dipendesse dalle oscillazioni di senso tipiche del linguaggio corporeo incapace di garantire significati *stabili*. Scrive infatti Platone:

Sembra che ci sia un sentiero che ci porta, mediante il ragionamento, direttamente a questa considerazione: fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità. [...] Pertanto, nel tempo in cui siamo in vita, come sembra, noi ci avvicineremo tanto più al sapere quanto meno avremo relazioni con il corpo e comunione con esso, se non nella stretta misura in cui vi sia imprescindibile necessità, e non ci lasceremo contaminare dalla natura del corpo, ma dal corpo ci manterremo puri fino a quando il dio stesso non ci avrà sciolto da esso. E così, liberati dalla follia del corpo [*tês toû sómatos aphrosý'nes*], ci troveremo, come è plausibile, in compagnia di esseri simili, e conosceremo, da noi stessi, tutto ciò che è semplice, ossia ciò che, con ogni probabilità, è la verità stessa.³

Il nesso anima-verità, con conseguente rimozione del corpo in quanto espressione del particolare e dell'instabile su cui è impossibile fondare qualcosa di universale e di immutabile, costituisce il centro della speculazione di Platone che inaugura quella strategia dell'anima sotto il cui governo si snoderà l'intero arco della filosofia in Occidente.

La separazione della ragione dalla follia. Essendo irriducibile all'universale, del corpo non si dà *sapere*, e lo spazio disertato dal sapere è perciò stesso lasciato alla *follia*. Ragione e follia, infatti, nascono insieme, perché solo l'esclusione della follia consente alla ragione di guadagnare

certezza di sé e di autocertificarsi nel suo esercizio. La capacità di dominio progressivamente conquistata si trasforma in rappresentazione di un ordine necessario e quindi in rappresentazione dell'ordine come tale.

Ma sbarrare le vie alla follia significa per Platone dominare le *passioni del corpo*. Se infatti la ragione consiste nel retto esercizio della mente, questo esercizio è possibile perché la ragione disimpegna un'azione generale di controllo sulle passioni del corpo che attentano alla purezza delle procedure razionali. L'educazione (*paideía*), su cui tanto insiste Platone, non è altro che la messa a punto di regole che, attraverso il governo delle passioni, siano in grado di garantire la verità. Il pensiero vero è infatti *spassionato* e l'anima razionale che lo esprime ha un volto in cui traspare la sicurezza di un ordine raggiunto e il possesso delle regole per mantenerlo.

Nasce l'uomo occidentale come noi lo conosciamo. Le sue radici greche sono evidenti nel "raccolgimento" e nell'"unificazione" delle sue manifestazioni espressive attorno a quell'unità razionale, o anima, a cui tutto è gerarchicamente subordinato. Su questo punto Platone è chiarissimo:

L'anima è interamente legata ai lacci del corpo e ad esso congiunta, costretta a considerare gli esseri mediante il corpo, come attraverso una prigionia, e non da se stessa e per se stessa, per cui è avvolta in ogni forma di ignoranza. Si rende inoltre conto che la cosa tremenda del carcere è prodotta dalle passioni, e chi ne è avvinghiato contribuisce egli stesso in massimo grado a farsi incatenare. Orbene, coloro che amano il sapere sanno che la filosofia, accogliendo la loro anima che si trova in questo stato, la consiglia cercando di scioglierla dalle catene, mostrando che l'indagine che si conduce mediante gli occhi è piena di inganni, e così anche l'indagine che si conduce mediante gli orecchi e gli altri sensi. Perciò la persuade ad abbandonarli e a non ricorrervi se non per quel tanto che è necessario farne uso, e la esorta a *raccolgersi* e a *concentrarsi tutta in se stessa* e a non credere a nient'altro che a se stessa, e a tenere per vero solo ciò che essa da sé intende, quale che sia quell'essere in sé e per sé che essa da sé sola pensa, e a non prender per vero ciò che vede con altri mezzi e che continuamente muta con il mutare delle circostanze, perché mentre questo è sensibile e visibile, ciò che essa da se medesima vede è intelligibile ed eterno.⁴

L'interiorità dell'anima e l'autosufficienza della ragione. Porsi in rapporto con la verità equivale per l'anima a svolgersi come pura *interiorità*. Per questo l'anima deve *star sola con se stessa* e “astenersi il più possibile dai piaceri, dai desideri e dai dolori”.⁵ Rivolgendosi alla propria interiorità, l'anima guadagna in profondità e, distanziandosi dal mondo sensibile, si avvicina alla pura visione e chiarezza delle idee. Così connotata, l'interiorità dell'anima diventa espressione dell'autosufficienza della *sola* ragione, ciò che consente all'anima di parlare “solo in base a ciò che risulta dai termini del discorso [*tò d'ek tôn lógon erotései se mónon*]”.⁶ Ora i “termini del discorso” sono quelle procedure razionali che l'anima svolge quando è sola con se stessa. Perciò Platone dice:

L'anima ragiona nel modo migliore quando nessuno dei sensi la turba, né la vista, né l'udito, né il dolore, né il piacere, ma *tutta sola si raccoglie il più possibile in se stessa*, lasciando il corpo e, senza alcuno scambio né contatto con esso nella misura in cui può, si protende verso l'essere.⁷

Separata dal corpo, l'anima, raggiunta la consapevolezza di sé, incomincia a pensarsi *per sé*. Quest'idea dell'autosufficienza dell'anima costituirà uno dei filoni determinanti dell'antropologia occidentale che, se da un lato consente di fondare l'*individualità del soggetto* tramite la coscienza di sé, dall'altro ne *spezza l'unità* nel doppio ordine dell'anima e del corpo.

2. Cartesio: il sapere come rappresentazione dell'anima

Il corpo e il mondo come rappresentazione dell'anima.
Il *cogito* di Cartesio sottrae l'anima al regime della *visione* delle idee, in cui l'aveva iscritta Platone, per produrla nel regime della *rappresentazione* che si effettua tramite gli schemi metodologici che di volta in volta si adottano. Per effetto di questa trasposizione, il corpo e il mondo sono posti non in quanto *visti*, ma in quanto *rappresentati*, e quindi inclusi e contenuti nell'anima che li rappresenta. Da *sostanza spirituale* che abita il corpo, vuoi come sua tomba (Platone), vuoi come sede propria dell'anima (Aristotele e Tommaso

d'Aquino), l'anima diventa l'*orizzonte* al cui interno si costituiscono le rappresentazioni del corpo e del mondo che, essendo noti in quanto rappresentati dall'anima, sono da essa inclusi. Questa inclusione fa dell'anima il *limite estremo* della presenza, o, come scrive S. Natoli: "l'*esteriorità* rispetto a tutto ciò che essa include".⁸ Non più l'anima nel corpo e il corpo nel mondo, ma *il corpo e il mondo nell'anima* tramite le rappresentazioni che essa se ne fa, seguendo quei metodi in cui si articola la costruzione dei saperi. La sequenza argomentativa che approda al nuovo modello di "anima" ha nel *Discorso sul metodo* la sua scansione:

Dato che i sensi a volte ci *ingannano*, volli supporre che nessuna cosa fosse tal quale ce la fanno immaginare [...]. Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, *penso dunque sono*, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo. Poi, esaminando attentamente che cosa ero, vedevo che potevo *fingere di non avere un corpo, e che non esistesse il mondo*, né luogo in cui mi trovassi; ma non per questo potevo fingere che io non fossi; al contrario, dal fatto stesso di pensare a dubitare della verità delle altre cose, seguiva con grande evidenza e certezza che io esistevo.⁹

Preparato dall'*anima* platonica, la cui aspirazione era quella di liberarsi dal corpo e dal mondo, l'*ego cogito* di Cartesio è ciò che resta di un'astrazione preliminare che prescinde da tutto ciò che è corporeo e mondano; è un Io decorporeizzato e demondanizzato, nelle cui funzioni razionali è il senso del mondo e dei corpi che lo abitano. Ce ne dà conferma lo stesso Cartesio nelle *Meditazioni metafisiche*:

Ma che cosa dunque sono Io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. [...] Ma siccome adesso conosco che, a parlar propriamente, noi non concepiamo i corpi se non per mezzo della facoltà di intendere che è in noi, e non per l'immaginazione, né per i sensi; e che non li conosciamo per il fatto che li vediamo o li tocchiamo, ma solamente per il fatto che li concepiamo per mezzo

del pensiero, io conosco evidentemente che non v'è nulla che mi sia più facile a conoscere del mio spirito.¹⁰

L'anima come anticipazione matematica. Questo spirito non è più l'anima platonico-aristotelica che abita il corpo e il mondo, ma l'*ego cogito* che ne fissa astrattamente le misure attraverso quell'operazione idealizzante che non ci mette in contatto con le cose, ma con le loro forme matematiche, per cui non è più il corpo o il mondo a dire di sé, ma sono le funzioni anticipanti dell'*ego* a dire che cos'è il corpo e che cos'è il mondo. Queste funzioni, che sono a loro volta il prodotto del metodo matematicoquantitativo adottato, producono *oggetti ideali* che valgono come norma per l'interpretazione delle *cose reali*, per cui conoscere la natura non significa più *osservarla*, ma *riconducere* le differenze qualitative a quell'in-differente quantitativo che è l'indice matematico anticipato dalle funzioni dell'*ego*.¹¹

Da qui prende avvio la distinzione tra *qualità primarie*, come il numero, l'estensione, la figura, il movimento che sono controllabili dalla sola ragione, e *qualità secondarie*, come i colori, i suoni, i sapori che, essendo di provenienza sensibile e non misurabili dalla pura ragione, sono inaffidabili. Privilegiata l'evidenza matematico-ideale che l'anima è in grado di concepire "stando sola con se stessa", si mantiene, come criterio di verità, l'antico criterio platonico della *partecipazione*, nel senso che l'esperienza del reale è vera se partecipa al modello matematico dell'esperienza ideale; un modello assolutamente identico con se stesso, indifferente a tutte le differenze.

Il mondo delle idee, inaugurato da Platone, sopravvive così al platonismo, e se Cartesio abbandona la determinazione qualitativa per quella numerico-quantitativa è solo per meglio rispondere all'esigenza platonica che cercava nell'idea l'identità del diverso, l'equivalente che potesse risolvere in sé ogni ambivalenza.

Il corpo risolto in idea. Nascita del corpo anatomico. Separato dalla mente, il corpo incominciò la sua storia come somma di parti senza interiorità e la mente come interiorità senza distanze. Due idee chiare e distinte come voleva

Cartesio, per il quale il termine “esistere” assume quei due noti significati per cui si esiste come cosa e come coscienza, come *res extensa* e come *res cogitans*. Ma siccome delle due a pensare è solo la *res cogitans*, si ottiene un corpo quale è concepito dall'intelletto e non quale è vissuto dalla vita, un corpo in idea e non in carne e ossa, un corpo che ha un male e non che sente un dolore, un corpo anatomico e non un soggetto di vita. Non importa se lo stesso Cartesio si accorse della differenza tra il corpo quale è concepito dall'uso della vita e il corpo quale è concepito dall'uso dell'intelletto. La storia fu tutta per il secondo, e del primo rimase solo la concezione ingenua, indegna comunque di competere con l'idea di corpo che il pensiero s'era fatto per “chiarezza e distinzione”.

Nasce così la *medicina moderna* che non sarebbe possibile senza la riduzione del “corpo” a “organismo”, in termini husserliani: del “corpo vivente [*Leib*]” in “corpo-cosa [*Körperding*]”,¹² con conseguente risolvimento di tutti gli aspetti qualitativi in tratti quantitativi che, per il solo fatto di essere misurabili, sono gli unici ad essere accessibili alle idee chiare e distinte della mente. Nella lettera inviata alla principessa palatina Elisabetta il 28 giugno 1643, leggiamo infatti:

Ed è infine con la sola consuetudine della vita e delle conversazioni ordinarie, astenendoci dalla meditazione e dallo studio delle cose che esercitano l'immaginazione, che si impara a concepire l'unione dell'anima col corpo [...] quella nozione dell'unione che ognuno prova sempre in se medesimo senza filosofare.¹³

Ma se questa è l'opinione del senso comune, la ragione cartesiana ribadisce che:

E sebbene, forse (o piuttosto certamente, come dirò subito), io abbia un corpo, al quale sono assai strettamente congiunto, tuttavia, poiché da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e inestesa, e da un altro lato ho un'idea distinta del corpo, in quanto esso è solamente una cosa estesa e non pensante, è certo che quest'io, cioè la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può essere o esistere senza di lui.¹⁴

Con questa espressione e con altre di tono analogo che frequenti ritroviamo nelle *Meditazioni metafisiche*, Cartesio non voleva significare una separazione effettiva tra la mente e il corpo, ma solo la *possibilità concettuale* della separazione, che era quanto bastava perché la filosofia successiva, sia sul versante empirista, sia su quello razionalista, convenisse con Cartesio che la mente umana o anima, nella sua natura essenziale, *non è* in alcun modo *dipendente* dal corpo e dal mondo.

Il mondo risolto in idea. Nascita della psicologia della mente. J. Locke, ad esempio, dopo aver ammesso che il senso esterno e il senso interno sono “le finestre attraverso le quali la luce riesce a penetrare nella camera oscura della mente” concepita come “uno stanzino del tutto chiuso alla luce, nel quale sono state lasciate soltanto alcune piccole aperture da cui possono entrare le forme visibili esterne e le idee delle cose esterne”,¹⁵ afferma:

Poiché la mente, in tutti i suoi pensieri e ragionamenti, non ha altro immediato oggetto che non siano le sue proprie idee, che sole essa contempla o può contemplare, è evidente che la nostra conoscenza si riferisce soltanto a quelle.¹⁶

Come già per Cartesio, dunque, anche per Locke, la separazione dell'anima dal corpo impedisce ogni organico sbocco sul mondo, che solo per induzione può essere affermato e posto come causa di quelle idee che l'anima trova in se stessa. Senza corpo, quindi, il mondo non è un'offerta originaria, ma il prodotto di un ragionamento di quell'unica dimensione originaria che è l'anima e le idee che essa produce. La situazione non muta con Berkeley e con Hume. Il primo constata che:

A chiunque esamini gli oggetti della conoscenza umana, risulta evidente che si tratta o di *idee* effettivamente impresse ai sensi, o di *idee* percepite prestando attenzione alle passioni e alle operazioni della mente, o infine *idee* formate con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione, componendo, separando o semplicemente rappresentando le idee percepite originariamente nei due modi suddetti.¹⁷

Dal canto suo Hume considera che:

Tutti i filosofi ammettono, e la cosa è chiara per se stessa, che niente è realmente presente alla mente fuori delle sue percezioni, o impressioni o idee, e che gli oggetti esterni ci sono noti solo per le percezioni a cui danno occasione. Odiare, amare, pensare, sentire, vedere: tutto ciò, altro non è che percepire.¹⁸

La conclusione humeana non fa una piega. Una volta affermata l'autonomia dell'anima, il mondo si raccoglie inevitabilmente nell'ambito che essa predispone e che, per sua natura intrinseca, non richiede alcuna incarnazione corporea, anche perché il corpo è ridotto a una semplice rappresentazione oggettiva, identica alla rappresentazione che la mente si fa di tutti i corpi. Nasce così la psicologia della mente che risolve il corpo nella descrizione che essa ne fa a partire dai metodi adottati, che risultano tutti rigorosamente iscritti nell'ordine quantitativo, perché questo è l'unico ordine dove la mente esercita il suo incontrastato controllo.

3. Kant: il sapere come legislazione dell'anima

Il limite fissato dalla legislazione kantiana. Con l'indipendenza dal corpo definitivamente raggiunta, l'anima può porsi come principio di autoriferimento e perciò di stabilizzazione e di controllo del mondo ormai risolto in sua rappresentazione. È questo l'itinerario che la filosofia moderna promuove da Cartesio a Kant dove l'anima, da "cosa pensante [*res cogitans*]" diventa "atto del pensiero [*Ich denke*]"; non più l'anima individuale che, liberandosi dal corpo, raggiunge il luogo eterno dove è l'*ordine immutabile*, ma la pura attività del pensare che detta le leggi dell'*ordine razionale*. Così risolta, l'anima diventa *metodo e sistema categoriale* che non ha più da confrontarsi con un mondo esterno, perché è essa stessa a porre le regole d'esperienza affinché il mondo appaia. Kant in proposito è chiarissimo. Nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* scrive che:

Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su di un piano inclinato, con un peso scelto da lui stesso, e Torricelli fece sopportare all'aria un peso, che egli stesso sapeva di già uguale a quello di una colonna

d'acqua conosciuta, e, più tardi Stahl trasformò i metalli in calce, e questa di nuovo in metallo, togliendovi o aggiungendo qualche cosa, fu una rivoluzione luminosa per tutti gli investigatori della natura. Essi compresero che *la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno*, e che, con i principi dei suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e *costringere la natura a rispondere alle sue domande*; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, con le redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha bisogno. È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbiano valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di *scolaro* che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sebbene di *giudice*, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge.¹⁹

Hegel e l'oltrepassamento del limite. L'anima, che con Platone era *visiva*, con Cartesio *rappresentativa*, con l'empirismo *ideativa*, con Kant diventa *legislativa*; eppure la funzione legislativa della ragione kantiana non smentisce il motivo platonico secondo cui è l'anima "tutta raccolta in se stessa" a dire com'è il mondo. È infatti l'interiorità a fornire il principio d'ordine dell'esteriorità che, fuori da questo ordine, nel suo in sé, rimane inconoscibile. L'inconoscibilità del noumeno kantiano, della "cosa in sé", al di là delle categorie con cui il pensiero se la rappresenta, verrà risolta da Hegel con la semplice osservazione che se il noumeno non può essere raggiunto, non può neppure essere affermato. Scrive infatti Hegel:

La filosofia kantiana è chiamata anche filosofia *critica*, in quanto essa mira anzitutto, a detta di Kant, a *criticare* la facoltà di conoscere: vale a dire, prima di conoscere si dovrebbe indagare la facoltà di conoscere. [...] Ma indagare la facoltà di conoscere significa conoscerla: come poi si voglia conoscere, senza conoscere, e afferrare il vero prima della verità, non si saprebbe dire. È quel che si racconta di quello *scholastikós*, il quale non voleva scendere nell'acqua prima d'aver imparato a nuotare. Poiché dunque l'indagine intorno alla facoltà di conoscere è essa medesima un conoscere, la cosa non può venire in Kant a quello cui vuol venire,

essendo appunto questo un non venire a sé, perché è presso di sé.²⁰

A questo punto l'anima diventa *spirito assoluto*, cioè sciolto da (*solutus ab*) ogni legame con un presunto mondo in sé, perché ormai tutto il mondo è detto ed esposto dalle idee che lo spirito produce. Nello "spirito" hegeliano trova la sua completa attivazione l'"anima" platonica, ed Hegel lo riconosce:

Platone si è dimostrato grande spirito appunto perciò, che il principio, intorno al quale gira l'elemento caratteristico della sua idea, è il cardine, intorno al quale ha girato l'imminente rivolgimento del mondo. *Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale.* Ogni coscienza ingenua, del pari che la filosofia, riposa in questa persuasione; e di qui appunto procede alla considerazione dell'universo *spirituale*, in quanto universo *naturale*.²¹

Se tutto "ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale", il mondo vive solo nelle parole della ragione che, dopo Hegel diverranno parole di scienza.

4. Fichte: l'anima come azione

Il primato dell'azione sulla riflessione. Ma proprio nel tragitto che da Kant conduce a Hegel emerge una variante che consente di modificare l'immagine dell'uomo che la cultura occidentale s'è costruita a partire da Platone. Questa variante, già presente in Kant, per il quale la mente non è "cosa pensante [*res cogitans*]", ma "atto del pensiero", "Io penso [*Ich denke*]", viene esplicitata da Fichte,²² secondo cui *l'anima non è sostanza ma azione*, l'azione che inaugura un mondo che, retroagendo, genera quella riflessività speculativa in cui da sempre l'Occidente ha riconosciuto l'anima. *Riflessività speculativa* significa che l'anima è il *riflesso* del mondo generato dall'azione, è lo specchio (*speculum*) in cui si riflettono i prodotti di quel mondo che l'azione ha generato. L'azione viene dunque prima della conoscenza, l'attività pratica prima dell'attività teoretica.

Questo primato è enunciato dalle due proposizioni che nella *Dottrina della scienza* di Fichte scandiscono il rapporto tra Io

teoretico e Io pratico. Esse suonano: "L'Io pone se stesso come *determinato* dal Non-Io [*Das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich*]"²³ che è il principio del "sapere teorico", e "l'Io pone se stesso come *determinante* il Non-Io [*Das Ich setzt sich selbst als bestimmend das Nicht-Ich*]"²⁴ che è il principio della "scienza della pratica". Nel "porre" (*setzen*) si esprime quell'agire che determina il mondo che, retroagendo, determina l'Io come conoscitore del mondo.

La soluzione del dualismo antropologico. La conoscenza è dunque debitrice dell'azione che, ponendosi prima del sorgere dell'Io e del mondo, dissolve ogni sorta di dualismo (Io e Non-Io, spirito e materia, anima e corpo), mostrando che ogni dualismo è un prodotto postumo della riflessione, che a sua volta è un riflesso dell'azione, senza cui non si dà né Io né mondo, né spirito né materia, né anima né corpo. L'antropologia dualistica, che ha percorso l'Occidente come ovvietà non pensata, tratta come suo principio originario quello che in realtà è un effetto postumo dell'azione, che a questo punto si rivela non come l'attività di un soggetto, ma come ciò che inaugura soggetto e mondo, Io e Non-Io, come vuole la formula fichtiana secondo la quale:

L'Io è al tempo stesso l'*agente* e il *prodotto dell'azione*, l'attivo e ciò che è prodotto dall'attività; azione [*Handlung*] e prodotto dall'azione [*Tat*] sono una sola e medesima cosa; perciò *Io sono* è espressione di un'azione che attua [*Tathandlung*].²⁵

Il cambiamento di scena attuato da Fichte evidenzia il *primato dell'agire rispetto al conoscere*, e inaugura quella tradizione antiintellettualista per cui l'azione, che Fichte definisce "quel volere che vien prima della volontà soggettiva [*das Wollen vor dem Wollen*]"²⁶ è originariamente proiettata nel mondo che dunque nasce come sua costruzione. Questa volontà pre-soggettiva, che ricompare come *volontà inconscia* in Schelling, *volontà irrazionale* in Schopenhauer, *volontà di potenza* in Nietzsche, non concede priorità né allo spirito soggettivo né allo spirito oggettivo perché l'uno e l'altro appaiono come suoi prodotti, effetti postumi della sua azione che attua (*Tathandlung*).

Rispetto a Schelling, a Schopenhauer e a Nietzsche, Fichte

limita il primato dell'azione alla *natura umana* e così evita quella "spiritualizzazione" della natura che costringe a pensare lo "spirito" come forza propulsiva immanente alla natura o, come dice Schelling, come "spirito al di fuori del nostro spirito [*Geist ausser unserem Geist*]"²⁷ che procede inconsciamente (*unbewusster Geist*) fino a diventar cosciente a livello umano. Fichte, evitando la spiritualizzazione della natura, limita le considerazioni teleologiche all'azione riflessiva dell'uomo, senza doverlo scindere in *anima intelligente* protesa a realizzare scopi e in corpo *recettivo e reattivo* al mondo circostante, perché il modello dell'azione riflessiva non compare, come vorrebbe Schelling, a un certo grado della scala evolutiva, ma, limitatamente all'uomo, nella stessa sfera organica come intelligenza motoria già constatabile, scrive Fichte, nel "bambino che per la prima volta lascia la sua culla e perciò impara a distinguerla da sé".²⁸

La nuova base epistemologica per una lettura non dualistica dell'uomo. Un'intelligenza immanente è dunque già iscritta non nella natura, come vorrebbe Schelling che così apre la strada alle improprie considerazioni teleologiche sulla natura, ma, come dice Fichte, nella "nostra natura [*unsere Natur*]"²⁹ che a questo punto si distingue da quella animale perché quel fine naturale a tutti comune, che è poi quello di conservare la vita e che Fichte chiama *Trieb* (impulso), viene raggiunto dall'animale in forma *immediata e reattiva* e nell'uomo in forma *attiva e riflessiva*.³⁰ Scrive in proposito Fichte:

In noi si trova un impulso verso le cose della natura, per porle in un determinato rapporto con la *nostra* natura; un impulso che non ha nessuno scopo al di fuori di sé, e che tende a soddisfarsi semplicemente per essere soddisfatto. Il soddisfacimento per il soddisfacimento lo si chiama godimento. [...] Come impulso di autoconservazione e di godimento, l'impulso non è un mio prodotto, ma, come si è detto, un prodotto della natura; esso è dato e non dipende assolutamente da me. Ma, in quanto sentito, in quanto mio, l'impulso diventa per me oggetto della *riflessione*, e il suo operare in questa regione sta in mio potere; o, più precisamente, *esso* non opera affatto in questa regione, ma sono *io* ad operare o meno in seguito ad esso. Qui ha sede il passaggio dell'essere razionale all'autonomia [*Selbstständigkeit*]; qui è il confine netto e

determinato tra necessità e libertà. [...] Non sta infatti in mio potere sentire o meno un determinato impulso; ma sta in mio potere soddisfarlo o no. [...] Cedere o non cedere a questo impulso, al mero godimento in generale, è in potere della libertà. Ogni soddisfazione dell'impulso, nella misura in cui avviene con coscienza, avviene necessariamente con libertà; e il corpo è conformato in modo tale che è possibile, per suo tramite, operare con libertà.³¹

La libertà che caratterizza la condotta umana non è qualcosa che nell'uomo si aggiunge alla sua base animale, ma qualcosa che fin dall'origine differenzia l'uomo dall'animale circa il modo di soddisfare l'impulso alla conservazione: *istintiva* nell'animale, *attiva* nell'uomo. Quest'attività non è disgiunta dalla riflessività, ma la riflessività, a sua volta, non fa riferimento ad altro principio che non sia l'attività stessa da cui è generata e resa possibile. Scrive infatti Fichte:

Non è la facoltà teoretica a rendere possibile la pratica, ma viceversa solo la facoltà pratica rende possibile la teoretica (che la ragione in sé è puramente pratica e diviene teoretica solo applicando le sue leggi ad un Non-Io che la limita).³²

Ma per comprendere questo occorre cambiare prospettiva: dimettere la concezione dell'uomo come *sostanza* o giustapposizione di sostanze (anima e corpo) e disporsi a cogliere l'essenza dell'uomo nell'*azione* da cui scaturisce la soggettività umana e l'oggettività del mondo. Per questo, scrive Fichte:

Non è quindi senza significato che la filosofia parta non da un fatto [*Tatsache*] ma da un atto [*Tathandlung*], cioè da un'attività pura, che non presuppone nessun oggetto, ma produce se stessa. Se essa parte dal fatto, si pone nel mondo dell'essere e del finito e le sarà difficile trovare una via da esso all'infinito e al soprasensibile. Se parte dall'atto, si trova proprio nel punto che unisce i due mondi e da cui si possono dominare con uno sguardo.³³

In questo modo Fichte pone le condizioni epistemologiche per il superamento di tutte quelle forme dualistiche che in sede antropologica e psicologica hanno pesantemente condizionato la comprensione dell'uomo, pensato sempre sul registro della composizione degli opposti (anima e corpo, spirito e materia, natura e cultura) invece che sul registro della sua problematica

relazione con il mondo. Un uomo pensato sempre sotto il profilo dell'essenza (metodo eidetico) e mai sotto il profilo delle condizioni d'esistenza (metodo genealogico), guardando le quali molti problemi relativi alla natura dell'uomo si sciolgono semplicemente perché non si pongono, o al limite si pongono come effetto della qualità dello sguardo e non perché emergono dalla natura della cosa.

¹ Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987, Parte II, capitolo 5: "Gli strumenti del sapere", pp. 119-126.

² U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979, Parte I: "Corpo e psiche nella tradizione occidentale", pp. 65-127; *Gli equivoci dell'anima*, cit., Parte I: "Storia dell'anima", pp. 13-68.

³ PLATONE, *Fedone*, 66b-67a.

⁴ Ivi, 82e-83b (corsivo mio).

⁵ Ivi, 83b.

⁶ PLATONE, *Sofista*, 240a.

⁷ PLATONE, *Fedone*, 65c (corsivo mio).

⁸ S. NATOLI, *Soggettivazione e oggettività. Appunti per un'interpretazione dell'antropologia occidentale* (1986), in *Vita buona vita felice*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 20. È questo un saggio molto utile per seguire il percorso che conduce dalla costituzione della soggettività come interiorità alla sua successiva esteriorizzazione.

⁹ R. DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), tr. it. *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986, vol. 1, p. 312 (corsivo mio).

¹⁰ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (1641), tr. it. *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. 2, Seconda meditazione, pp. 27, 31-32.

¹¹ Cfr. in proposito U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente* (1975), il Saggiatore, Milano 1996, e in particolare il capitolo II: "La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell'umanismo", pp. 50-79.

¹² E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950), tr. it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960, § 44, p. 107.

¹³ R. DESCARTES, *Lettres sur la morale. Correspondance avec la Princesse Elisabeth, Chanut et la Reine Christine* (1643-1649), tr. it. *Lettere sulla morale*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. 4, pp. 131-132.

¹⁴ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, cit., Sesta meditazione, pp. 72-73.

¹⁵ J. LOCKE, *An essay concerning human understanding* (1690), tr. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Bari 1994, vol. I, Libro II, capitolo 11, § 17, p. 168.

¹⁶ Ivi, vol. II, Libro IV, capitolo 1, § 1, p. 593.

¹⁷ G. BERKELEY, *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710), tr. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Utet, Torino 1996, Parte I, § 1, p. 198 (corsivo mio).

¹⁸ D. HUME, *A treatise of human nature. Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects* (1739), tr. it. *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1987, vol. I, Libro I, Parte II, sezione VI, p. 80.

¹⁹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, Prefazione alla seconda edizione (1787), pp. 18-19 (corsivo mio).

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1840-1844), tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. III, 2, pp. 288-289.

²¹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 15.

²² Sulla continuità Kant-Fichte con particolare attenzione alla deduzione fichtiana, letta come esplicitazione del fondamento della deduzione trascendentale kantiana, si veda E. SEVERINO, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960.

²³ J.G. FICHTE, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794), tr. it. *Dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1993, p. 106.

²⁴ Ivi, p. 203.

²⁵ Ivi, p. 79 (corsivo mio).

²⁶ Ivi, p. 216.

²⁷ F.W.J. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797), tr. it. *dell'Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, in *L'empirismo filosofico e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 20-22, 42-45.

²⁸ J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza*, cit., p. 200.

²⁹ J.G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), tr. it. *Sistema di etica*, Laterza, Bari 1994, Libro II, § 8, p. 100.

³⁰ Già ARISTOTELE nell'*Etica a Nicomaco* (Libro VI, 1139a 20) avvertiva che gli animali reagiscono in base "alle sensazioni che ricevono ma non partecipano della capacità di agire [*tà thería aisthesin mèn échein práxeos dè mè koinoneîn*]".

³¹ J.G. FICHTE, *Sistema di etica*, cit., Libro II, § 9, pp. 118-119.

³² J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza*, cit., p. 106.

³³ J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza*, cit., p. 81.

15. Per una rifondazione della psicologia Questioni di metodo

La metafora svolge un ruolo essenziale nello stabilire connessioni fra il linguaggio scientifico e il mondo. [...] Essa ci ricorda che un altro linguaggio avrebbe potuto localizzare articolazioni diverse, che esso avrebbe potuto sezionare il mondo in un altro modo.

TH. KUHN, *La metafora nella scienza* (1977), pp. 107, 104

1. Dilthey e la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito

Per inaugurare una psicologia capace di pensare l'uomo al di là della scissione anima e corpo, spirito e materia, natura e cultura occorre fare i conti con i linguaggi tra loro intraducibili con cui da un lato l'anima, lo spirito, la cultura, e dall'altro il corpo, la materia, la natura hanno trovato finora espressione rispettivamente nelle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) dal taglio storico-ermeneutico con intenzione "comprensiva [*verstehen*]", e nelle scienze della natura (*Naturwissenschaften*) dal taglio nomologico-deduttivo con intenzione "esplicativa [*erklären*]".

La psicologia razionale. La distinzione è stata introdotta da W. Dilthey che, riprendendo le argomentazioni kantiane esposte nella "Dialettica trascendentale" a proposito "Dei raziocinii dialettici della ragion pura",¹ nega la possibilità di fondare una psicologia deducendola astrattamente dai principi del pensiero metafisico e paragona questa pretesa al "sogno di quegli alchimisti filosofi della natura che pensavano di

strappare alla natura la sua parola definitiva appunto con l'alchimia".² Ora, i tratti della vita psichica non seguono nella loro dinamica vissuta quel determinismo della ragione che pure pretende di descriverli normativamente, perché "l'insieme psichico, se da un lato partecipa all'unità dell'Io penso, dall'altro è condizionato dal flusso della coscienza".³ Con questa assunzione, Dilthey, pur appoggiandosi alle argomentazioni kantiane, va oltre Kant, a cui rimprovera di aver affidato tutto il compito propriamente conoscitivo soltanto "al pensiero razionale che divide, analizza, separa, mentre la vita fluisce e sente".⁴

La psicologia esplicativa. Ma se dal pensiero razionale non si può dedurre una psicologia, tanto meno si può pensare di costruirla sul modello delle scienze naturali, il cui intento è di "spiegare i fenomeni subordinandoli a un sistema causale attraverso un numero di elementi univocamente determinati".⁵ Questo tipo di psicologia, che Dilthey chiama "esplicativa [*erklärende Psychologie*]", opera con l'intento di trasferire i metodi propri delle scienze della natura al campo della vita spirituale: "Essa vuole spiegare la costituzione del mondo psichico secondo i suoi elementi, le sue forze e le sue leggi, precisamente come la fisica e la chimica spiegano quelle del mondo corporeo".⁶

A questa impostazione metodologica Dilthey muove due obiezioni: la prima è che nelle scienze della natura il concetto di ipotesi viene determinato dalle condizioni a cui deve soggiacere la conoscenza della natura, e che, nel caso della psicologia esplicativa, esige che si assuma "l'ipotesi del parallelismo degli eventi nervosi e degli eventi spirituali, per cui anche i più importanti fatti spirituali non sono che sintomi della nostra vita corporea".⁷ Ma su che cosa si fonda questa ipotesi? La domanda di Dilthey è legittima perché:

in psicologia le ipotesi non giocano assolutamente lo stesso ruolo che giocano all'interno della conoscenza della natura. In questa, infatti, ogni insieme strutturale si costituisce attraverso il sistema delle ipotesi, nella psicologia invece è dato proprio l'insieme strutturale in maniera originale e continua, perché la vita è ovunque e soltanto come insieme.⁸

Se ne deduce che le ipotesi vengono eventualmente redatte “dopo” la comprensione di questa vita, per realizzare la quale, e qui siamo alla seconda obiezione, non si può procedere con il metodo delle scienze della natura perché queste avvicinano dall'esterno i fenomeni che studiano, mentre gli eventi della vita possono essere esperiti solo in quanto vissuti (*erlebt*). Di qui la famosa distinzione di Dilthey:

Le scienze dello spirito si differenziano dalle scienze della natura in quanto queste hanno come loro oggetto dei fatti che si presentano nella coscienza *dall'esterno*, cioè come fenomeni singolarmente dati, mentre in quelle i fatti sorgono originariamente *dall'interno*, come una connessione vivente, [...] per questo noi *spieghiamo* la natura, ma *comprendiamo* la vita psichica.⁹

Stante il diverso *modo di presentarsi* del fenomeno nelle scienze della natura e nelle scienze dello spirito, il concetto di *esperienza* non può più essere assunto in modo rigidamente univoco, perché “di ogni oggetto di studio ‘si fa esperienza’ in maniera adeguata alla sua natura”.¹⁰ Voler mantenere lo stesso concetto di esperienza per tutti i possibili oggetti non significa essere rigorosi, ma semplicemente semplificatori. Pertanto se l'*Erfahrung* è l'esperienza richiesta per abbordare i fenomeni che si offrono dall'esterno, l'*Erlebnis* sarà l'esperienza necessaria per accedere a quei fenomeni che si costituiscono solo nell'immediato vissuto.

Dai due ordini di esperienza scaturiscono due ordini di operazioni logiche che per le scienze della natura sono l'induzione, l'esperimento e l'operazione matematica, mentre per le scienze dello spirito sono la descrizione, l'analisi, la comparazione e l'ermeneutica. Diversamente non potrebbe essere, per il differente rapporto in cui il ricercatore si viene a trovare rispetto al fenomeno studiato e per la differenza dei rispettivi ideali conoscitivi. Infatti:

L'ideale della costruzione delle scienze della natura è la concettualità, il cui principio è costituito dall'equivalenza delle cause e degli effetti, [...] l'ideale invece delle scienze dello spirito è la comprensione dell'individuazione storico-sociale dell'uomo, in base alla connessione e alla comunanza presente in ogni vita psichica.¹¹

Ne consegue che le scienze dello spirito non devono muovere da una pluralità per risalire alla loro totalità attraverso un processo costruttivo, come avviene nelle scienze della natura, ma devono invece partire dalla connessione immediata che caratterizza la vita psichica:

La psicologia deve imboccare la strada contraria a quella imboccata dagli assertori del metodo della costruzione. Il suo procedere deve essere analitico, non costruttivo. Essa deve partire dallo studio della vita, non derivare da processi elementari.¹²

La psicologia comprensiva. A questo punto, e solo a questo punto, si può, per Dilthey, incominciare a parlare di psicologia in senso proprio, ma ciò comporta che si lasci da parte il problema della causalità in senso naturalistico e si adotti quella modalità di conoscenza radicalmente e sostanzialmente diversa che consiste nel comprendere la vita psicologica dei nostri simili dall'interno, giacché è propriamente umano solo ciò che è intimamente esperito (*erlebt*), con l'avvertenza che l'esperienza, nell'accezione di *Erlebnis*, richiede metodi di validazione diversi da quelli propri delle scienze della natura.

Erlebnis è parola tradotta in italiano con "esperienza vissuta", dove nell'aggettivo c'è il senso di un nuovo approccio epistemologico ai fatti psichici: *avvicinare la vita con la vita*. Ciò è possibile solo se il vivente viene ripreso in un atto vitale che lo riesprime (*Nacherleben*). Un simile procedimento non è logico, precisa Dilthey, perché "il riprendere è un rivivere".¹³ Questa è anche la ragione per cui in psicologia non si può parlare, come nelle scienze della natura, di un soggetto e di un oggetto, di un percipiente e di un percepito, ma solo di un atto in cui emerge quella configurazione dinamica comune a tutti i processi di vita. L'essere di colui che è percepito non viene posto-di-fronte (*Gegenstand, ob-jectum*) al soggetto e così oggettivato, ma è da questi appropriato come "evento" della sua stessa vita e così conosciuto. In questo modo è possibile "comprendere" la vera essenza dell'altro senza ricorrere a quelle scomposizioni riduttive proprie di tutte le scienze che guardano "dall'esterno" i loro fenomeni. Nel suo "essere evento", l'evento finisce per essere evento del soggetto, perché "il suo essere per noi è inseparabile da ciò che in esso è per noi

presente".¹⁴

Ora, se l'*Erlebnis* dice l'esperienza vissuta del singolo, quali relazioni esistono tra questa esperienza e l'alterità, l'ambiente, il mondo in generale? Dilthey risponde che l'individuo non è assolutamente un mondo chiuso, come sottintende la distinzione naturalistica tra soggetto e oggetto di derivazione cartesiana. Il rapporto con gli altri e con la realtà naturale è essenziale all'individuo, nel senso che è *costitutivo* della sua personalità. Il mondo, cioè, appartiene a quella vita interiore di cui si ha *Erlebnis*, non è quindi un oggetto che sta di contro, ma un elemento strutturale della singola soggettività:

In quanto l'unità vivente è condizionata dall'ambiente in cui vive e a sua volta lo condiziona, ne deriva un'organizzazione dei suoi stati interiori che può venir designata come struttura della vita psichica. Quando la psicologia descrittiva coglie questa struttura, le si rivela la connessione [*Strukturzusammenhang*] che unisce in una totalità le serie psichiche. Questa totalità è la vita.¹⁵

La vita quindi è caratterizzata da una serie di eventi di cui si ha *Erlebnis*; questi eventi non sono tra loro irrelati, ma connessi da un'unità vissuta (*erlebt*) come "connessione di senso e di significato [*Bedeutungszusammenhang*]" di cui ogni *Erlebnis* dà testimonianza. Ora, se tutti gli *Erlebnisse* che si succedono nel tempo parlano del fondamento strutturale (*Bedeutungszusammenhang*) del singolo perché tutti contribuiscono a rivelarlo, è tuttavia la loro articolata connessione (*Strukturzusammenhang*) che parla dello sviluppo (*Entwicklung*) di questo fondamento. Con il termine "connessione strutturale" non si reintroduce la categoria della causalità, propria delle scienze della natura, precedentemente bandita, perché mentre nel rapporto causale i due termini causa ed effetto non sono invertibili, nella connessione strutturale un *Erlebnis* fa comprendere un altro *Erlebnis* che, a sua volta, fa comprendere il primo, e tutti ognuno, così come ognuno tutti o, come dice Dilthey, "il tutto come totalità dotata di senso".¹⁶

Passare da una psicologia esplicativa a una psicologia descrittivo-comprensiva significa allora passare da una psicologia che "vuole spiegare la costituzione del mondo psichico secondo i suoi elementi, le sue forze, le sue leggi,

come una specie di, ‘meccanica’ psicologica”¹⁷ a una psicologia che:

Partendo dalla connessione della vita psichica considerata nella sua totalità, analizza, non con il solo intelletto ma con la cooperazione di tutte le forze dell’animo, i singoli membri di questa connessione, descrive e indaga gli elementi e le funzioni che li uniscono il più profondamente possibile, senza intraprendere alcuna costruzione causale dei processi psichici.¹⁸

Questa costruzione non è una cronaca o un inventario puramente ripetitivo, ma un tentativo di cogliere, nella concatenazione strutturale degli *Erlebnisse*, quella connessione di significato in cui si esprime la vita dell’uomo, evitando così lo scoglio dell’interpretazione riduttiva in base a un’ipotesi di partenza.

2. L’inconciliabilità dei metodi e la divaricazione tra psicologia e biologia

Jaspers e la radicalizzazione della differenza. La distinzione tra “spiegare [*erklären*]” e “comprendere [*verstehen*]” trova la sua radicalizzazione e la sua prima applicazione in campo psichiatrico con K. Jaspers che, per primo e senza esitazione, iscrive la psicologia nell’indirizzo fenomenologico-ermeneutico. Partendo dalla constatazione che “separando la realtà nei due regni isolati della *res cogitans* e della *res extensa*, Cartesio lasciò in eredità ai filosofi successivi il problema impossibile di ricondurre le due parti ad un’unità sufficiente a rendere comprensibile la natura dell’uomo”,¹⁹ Jaspers prosegue precisando che:

A evitare ambiguità e fraintendimenti impiegheremo sempre l’espressione comprendere [*verstehen*] per la visione intuitiva di qualcosa dal di dentro, mentre non chiameremo mai comprendere ma spiegare [*erklären*] la conoscenza dei nessi causali che sono sempre visti dal di fuori. Comprendere e spiegare hanno dunque un significato preciso.²⁰

Questa differenza corrisponde alla distinzione tra indagine fenomenologico-ermeneutica e spiegazione scientifica dove: “l’indagine fenomenologica ha il compito di *rendere presenti*

ed evidenti di per sé stati d'animo che i malati sperimentano [erleben] astenendosi da tutte le interpretazioni che trascendono la pura descrizione",²¹ mentre la spiegazione scientifica

trasforma i fenomeni o nel senso che li assume sotto leggi mettendoli in relazione con altri fenomeni differenti, o nel senso che li frantuma in parti che in qualche modo sono prese come più reali della configurazione di quelle parti che si assumono come costituenti il fenomeno in questione.²²

In entrambi i casi la spiegazione può essere chiamata *riduzione*, perché, a differenza della "comprensione" che si accosta all'oggetto da comprendere nei suoi stessi termini allo scopo di vedere in esso le strutture che emergono dal suo versante e non dal versante di chi indaga, la "spiegazione", invece di rivolgersi all'oggetto affinché esso ceda la propria essenza (*Wesen*) a noi che la comprendiamo, riduce ciò che appare a ciò che essa considera le leggi ultime o la realtà ultima dei fenomeni che appaiono. In questo senso, precisa Jaspers, "è possibile *spiegare* pienamente qualcosa senza *comprenderlo*".²³

Così precisato il discorso a livello epistemologico, nella *Psicopatologia generale* Jaspers articola: a) una *psicologia comprensiva*, in cui ha luogo un "avvicinamento interumano dove non c'è la contrapposizione soggetto-oggetto, ma un *insieme di relazioni*, perché l'oggetto si risolve nel significato che esso assume per l'Io, e l'Io nell'oggetto in cui la sua intenzionalità emotiva si evidenzia";²⁴ b) una *psicologia esplicativa*, dove quelle *relazioni psichiche* non sono più comprese (*verstanden*) e vissute (*erlebt*), ma spiegate (*erklärt*), cioè ricondotte a cause. Con questo metodo, precisa Jaspers "l'insieme della vita psichica viene dissolto negli elementi del pensiero causale";²⁵ c) infine, superando il dualismo anima e corpo che tanto ha condizionato la psichiatria classica fino a "ridurre ogni espressione psicologica ad affezioni cerebrali",²⁶ Jaspers imposta il problema psicologico a partire dall'"essere umano considerato come un tutto [*das Ganze des Menschsein*]"²⁷ In questo modo Jaspers taglia i ponti con l'impostazione naturalistica della psicologia e con l'esigenza dell'oggettivazione ad essa intimamente connessa, per la

consapevolezza ormai raggiunta che “la contrapposizione di psiche e soma è una semplice astrazione atta a disturbare piuttosto che a favorire qualsivoglia comprensione”.²⁸

In questo modo Jaspers acquisisce che il limite della scienza risiede nella natura del suo procedimento metodologico, che prevede l’oggettivazione di tutto il reale mediante ipotesi di natura matematica. Circoscritta dal suo metodo, che le impone di attenersi alle oggettività ipoteticamente costruite, la scienza non pensa se il volto del reale sia proprio quello che risulta dalla sua matematica oggettivazione. Questo “non pensato” è ciò che resta da pensare, ma anche ciò che la scienza, per la sua struttura metodologica, non può pensare.²⁹ Scrive in proposito Jaspers:

A me sembra che quel fraintendimento che vizia il modo di pensare psichiatrico nasca dal fatto che si trascura la *natura della cosa da pensare*. Se infatti oggetto della psichiatria è l’uomo, e non solo il suo corpo, ma lui stesso nella totalità della sua persona, [...] occorre rendersi conto che l’uomo, nella sua totalità, sta oltre [*über-hinaus*] ogni possibile e afferrabile oggettivazione. In quanto aperto alla comprensione delle cose, l’uomo non può essere ridotto a oggetto di studio, perché così si distrugge quella totalità comprensiva che noi siamo [*das Umgreifende das wir selbst sind*], per far emergere solo qualche suo aspetto oggettivo.³⁰

L’idea di totalità (*das Umgreifende*), che si profila ai limiti di ogni particolare ricerca scientifica, è sufficiente ad avvertire del carattere non assoluto della scienza. Il senso di questa idea, osserva Jaspers, non può essere raggiunto da alcuna analisi oggettivante perché, per ampia che questa sia, si muove sempre, in quanto scientifica, in quella scissione-soggetto-oggetto (*Subjekt-Objekt-Spaltung*) che consente all’oggetto di apparire solo nei limiti che il soggetto, con le sue ipotesi anticipanti, ha preventivamente determinato. Per giungere all’uomo nella sua totalità è necessario oltrepassare la scissione-soggetto-oggetto, in cui le scienze, a motivo della loro impostazione metodologica, costantemente si trattengono. È necessario, dice Jaspers, “pensare oltre [*über-hinaus-denken*]”, ossia “al di là di ciò che è oggettivo [*über das Gegenständliche*]”.³¹

L’arretratezza della biologia scientifica nella

comprensione della vita umana. Le posizioni di Dilthey e di Jaspers, se da un lato sono sufficienti a mettere in crisi il carattere assoluto del metodo oggettivante proprio delle scienze della natura e soprattutto a mostrare la sua inapplicabilità alle scienze dell'uomo, dall'altro lasciano nella loro incomunicabilità i due linguaggi, quello "comprensivo" e quello "esplicativo", perché il principio dell'interpretazione che regola lo sguardo fenomenologico-ermeneutico con cui l'anima è descritta impedisce di risolvere quest'ultima nello sguardo scientifico-oggettivante con cui è descritto il corpo e viceversa. Per questo il progetto jaspersiano, ma oggi potremmo dire "medico", "psicologico", "psichiatrico" e "sociologico" di considerare l'uomo nella sua totalità (*Gesamtheit*) e unità (*Einheit*) naufraga nonostante le petizioni o le postulazioni di principio che però non oltrepassano il livello della semplice esigenza.

Per superare il problema dell'inconciliabilità dei metodi d'osservazione, da cui viene rafforzata la divisione dell'uomo in anima e corpo, occorre recuperare il concetto aristotelico di "biologia" non ancora compromesso dal riduzionismo cartesiano che legge la vita (*bíos*) in termini puramente fisicalisti e deterministi. Con il metodo cartesiano, infatti, è possibile a malapena spiegare l'attività motoria, percettiva, istintuale di molte specie animali, ma non dell'uomo, dove queste stesse funzioni cosiddette "inferiori" già rivelano quella *plasticità*, *variabilità*, *complessità* e *riflessività* che conosciamo nelle cosiddette funzioni "superiori" quali la simbolizzazione, il linguaggio, il pensiero che la nostra tradizione ascrive al mondo dello spirito.

Ora, se questa differenza esiste, la biologia cartesianamente impostata non può ignorarla per il solo fatto che i metodi da essa approntati non sono idonei a trattarla. Se ad esempio "plasticità" e "riflessività" sono già presenti nell'attività motoria del bambino di pochi mesi, queste specificità non possono essere trascurate dalla biologia scientifica perché le metodiche a sua disposizione non sono in grado di apprezzarle. Se poi queste specificità dovessero rivelarsi essenziali per la sopravvivenza dell'uomo sprovvisto, a differenza dell'animale, di un rigido determinismo istintuale, la biologia, come studio del vivente, non può tralasciare proprio quelle caratteristiche

che, nel caso dell'uomo, si rivelano condizioni essenziali per la sua vita e il suo proseguimento.

Per questo occorre retrocedere dal concetto *cartesiano* di "biologia", come scienza che procede in termini *fisicalisti e deterministi*, al concetto *aristotelico* di "biologia" come studio del vivente *secondo la sua specificità* e, prima di omologare l'uomo al modello che risulta dall'applicazione dei metodi biologici cartesianamente intesi, chiedersi: come deve riformularsi la biologia per spiegare quel particolare vivente, l'uomo, che già nelle espressioni più elementari della sua vita corporea rivela, *come condizioni essenziali della sua esistenza biologica*, tratti che sfuggono allo sguardo di una biologia strettamente fisicalista e determinista?

3. Aristotele e l'indicazione della via per la composizione della divaricazione

Il principio e il metodo. Aristotele considera l'anima (*psyché*) identica alla vita (*bíos*), e perciò ne parla come del "principio degli esseri viventi [*arché tôn zóon*]",³² o come "ciò per cui ai viventi spetta la vita".³³ Scrive infatti Aristotele:

L'anima [*psyché*] è identica a vita [*bíos*]. Infatti l'animato differisce dall'inanimato a causa del vivere. E poiché "vivere" si dice in molte accezioni, noi affermiamo che vive il soggetto in cui si trova almeno una di queste facoltà e cioè l'intelletto, il senso, il movimento e la quiete nel luogo, e ancora il movimento per la nutrizione, l'accrescimento e il deperimento. [...] Ora, siccome l'anima è il principio delle suddette funzioni, ed è definita da esse, e cioè dalla facoltà nutritiva, sensitiva, pensante e dal movimento, la conoscenza dell'anima è importante per comprendere la natura vivente.³⁴

Se spostiamo l'attenzione dai *contenuti*, che riflettono la cultura del tempo, al *metodo*, non possiamo non avvertire come Aristotele, nell'affrontare il problema dell'anima, proceda con osservazioni metodologiche che noi oggi non esiteremmo a definire scientifiche:

Coloro che parlano dell'anima e indagano su di essa sembrano prendere in considerazione soltanto l'anima umana; io desidero impostare il problema diversamente; è ozioso chiedersi che cos'è l'anima, perché anima ed essere vivente come concetti generali

sono qualcosa di posteriore; occorre invece porre il problema in termini concreti, perché l'anima di un cavallo o di un cane o di un dio non è identica all'anima di un uomo. Inoltre esistono diverse funzioni psichiche, e dal momento che non possiamo vedere l'anima, dobbiamo procedere da ciò in cui l'anima si manifesta; basandoci sulle manifestazioni dell'anima e sui fenomeni collaterali possiamo sperare di conoscere ciò che l'anima è.³⁵

Anche per l'anima dunque Aristotele applica il principio *ópsis ádelon tà phainómena* che consiste nel risalire dall'effetto visibile (*phainómena*) alla causa invisibile (*ádelon*). Questo metodo si rivelerà particolarmente fecondo, perché se dall'esame dei fenomeni visibili apparirà "un'operazione o passione propria dell'anima, allora l'anima potrà esistere separatamente dal corpo, se invece non ce ne sarà alcuna propriamente sua, allora non si potrà parlare di un'esistenza separata".³⁶

Il superamento del dualismo anima e corpo. I primi risultati di questo metodo dicono che al corpo sono da ricondurre: le *affezioni* dell'anima quali "il coraggio, la dolcezza, il timore, il desiderio, e ancora la gioia, l'amore, l'odio perché, quando si producono, il corpo subisce una modificazione";³⁷ la *percezione* perché, dall'esame degli organi di senso risulta che senza questi strumenti corporei la facoltà percettiva sarebbe impossibile, e il *pensiero* che "è una specie di immaginazione o non si dà senza l'immaginazione, ne segue che neppur esso si dà indipendentemente dal corpo, perciò ne concludo che anche la facoltà di percepire e di pensare risiede all'interno del corpo";³⁸ e infine la *memoria* su cui Platone aveva costruito la sua teoria della reminiscenza per dimostrare la preesistenza dell'anima al corpo e la sua immortalità dopo la separazione.

L'argomento è svolto nel trattato *Della memoria e della reminiscenza*, dove Aristotele dice che "anche gli animali posseggono la memoria che è un processo accompagnato da sintomi fisiologici e perciò non avviene senza il corpo".³⁹ A questo punto Aristotele non può fare a meno di constatare che:

I miei predecessori cercano di dimostrare qual è la natura dell'anima e di quali elementi essa consiste; ma sul corpo, che pure la deve accogliere, non dicono nulla. Il loro discorso è come quello

di chi dicesse che l'arte dell'intagliatore entra nel flauto, mentre è necessario che l'arte si serva dei rispondenti strumenti, l'anima del corpo rispondente [...] Il vero è invece che *il corpo è lo strumento dell'anima e l'anima è lo strumento dell'uomo che ne è il depositario* [τὸνάνθρωπον τὴ ψυχῇ].⁴⁰

Tommaso d'Aquino, nel suo *Commentarium* al *De anima* di Aristotele, rende molto bene in latino questo passo: "Praestat enim profecto non dicere animam misereri, vel discere, vel ratiocinari, sed *hominem ope animae*".⁴¹ Dunque non più la separazione platonica tra anima e corpo, ma lo loro intima connessione, dove il corpo, se è strumento dell'anima, lo è allo stesso modo di come l'anima è strumento dell'uomo. *L'uomo, quindi, e non l'anima, è il soggetto restaurato da Aristotele.*

Il ventaglio delle prospettive. Dobbiamo tener ferma questa proposizione come quella che meglio riflette la posizione che Aristotele ha sempre sostenuto, nonostante da più parti si sia voluta scorgere un'evoluzione nel pensiero psicologico dello Stagirita che, a parere di molti, avrebbe percorso almeno tre stadi. A questo proposito ci sia consentita una breve parentesi filologica che provi l'inesistenza di questa evoluzione, e quindi l'impossibilità di privilegiare uno degli stadi facendo dire ad Aristotele quello che torna più utile alla tesi che ciascuno vuole sostenere.

Secondo la teoria del Nuyens,⁴² divenuta dominante grazie al consenso dei più autorevoli studiosi di Aristotele quali il Mansion,⁴³ il Ross⁴⁴ e il Gauthier,⁴⁵ l'evoluzione del pensiero psicologico dello Stagirita prevede: 1) lo stadio dell'*Eudemo*, in cui Aristotele sostiene le tesi platoniche e quindi il dualismo anima e corpo; 2) lo stadio degli *Analitici* e delle *Etiche*, in cui intende il corpo come strumento dell'anima; 3) lo stadio de *L'anima* e dei libri recenti della *Metafisica*, in cui considera l'anima come *entelécheia*, ossia come forma e attuazione del corpo.

Ora, a parte che nell'*Eudemo* Aristotele si limita ad esporre le teorie esistenti sull'immortalità dell'anima senza indicare, come ci dice Alessandro di Afrodisia, "il proprio punto di vista [ἰδὸς σκοπός]",⁴⁶ la classificazione del Nuyens non tiene assolutamente conto del *metodo* di Aristotele, che di volta in volta cambia le definizioni dell'anima, non perché il suo

pensiero subisca delle evoluzioni, ma perché affronta l'argomento da punti di vista diversi, e precisamente: quando parla dell'anima da un punto di vista *fisico* la chiama "forza del corpo [*dy'namis sómatos*], origine del movimento",⁴⁷ quando ne parla dal punto di vista *biologico* la identifica con la vita: "*psyché* è identica a vita e come tale non è separabile dal corpo",⁴⁸ e infine, quando considera l'anima dal punto di vista *fisiologico*, se procede dalla teoria della forma e della materia, la definisce forma del corpo (*morphè sómatos*), se parte dalla teoria dell'atto e della potenza la concepisce come attività del corpo (*enérgeia sómatos*), se prende le mosse dalla teoria del movimento la intende come sua causa e suo principio (*sómatos aitía kai arché*), e se, infine, parte dalla teoria della destinazione finalistica (*télos*) la considera come attuazione compiuta del corpo (*entelécheia sómatos physikou*). Tutte queste definizioni non segnano un'evoluzione nel pensiero di Aristotele, ma, rappresentano come giustamente osserva il Düring, altrettanti "tentativi di precisare l'enigmatico fenomeno dell'anima considerandola da sempre nuovi angoli di visuale".⁴⁹

Il problema della mente. Da queste definizioni emerge un dato incontrovertibile: per Aristotele l'anima non è separabile dal corpo, per lui non ha più alcun senso quella socratica "cura dell'anima" che, come ci dice Platone, consiste "nel separare il più possibile l'anima dal corpo e nell'abituarla a raccogliersi e a restare sola con se stessa sciolta dai vincoli del corpo come da catene".⁵⁰ Ne *L'anima*⁵¹ e nei *Topici*,⁵² infatti, Aristotele respinge ripetutamente le definizioni platoniche dell'anima quale realtà immortale (*athánatos*), ingenerata (*aghénatos*), incorruttibile (*áphthartos*), incorporea (*asómatos*), sempre attiva (*aeikínetos*) e semovente (*autokínetos*), perché tutte le funzioni dell'anima, con la sola esclusione dell'intelletto (*noûs*) hanno per Aristotele legami di natura fisiologica con il corpo. Resta il problema dell'intelletto a proposito del quale Aristotele afferma:

Alcuni dicono a ragione che l'anima è la sede delle forme del pensiero; in realtà, essa non lo è nella sua totalità, ma solo come anima intellettiva, e solo nel senso che essa possiede la capacità di ricevere le forme.⁵³

Come è noto Aristotele distingue un *intelletto recettivo*, detto *noûs pathetikós*, non perché sia passivo, ma perché è affetto dalle impressioni che riceve dal mondo esterno. È un intelletto che talvolta pensa e talvolta no, ha un destino del tutto simile a quello del corpo, “perché nel corpo le immagini della rappresentazione stanno come l'impronta di un sigillo, per cui ciò che è pensato, amato, odiato da questa mente muore insieme con il suo depositario”.⁵⁴ Poi Aristotele parla di un *intelletto attivo* o costruttivo, *noûs poietikós*, che “fa tutto [*pánta poiei*]”:

Questo intelletto è separato [*chorismós*], impassivo [*apathés*] e senza mescolanza [*amighés*] perché per sua essenza è atto; e l'agente è sempre più eccellente del paziente, il principio della materia. [...] Separato, esso è solo ciò che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno. Noi non lo ricordiamo perché è impassivo, mentre l'intelletto recettivo è corruttibile e senza di questo non può pensare.⁵⁵

È questo il passo più celebre di tutto il trattato *Dell'anima* e, per il nostro assunto, quello decisivo in quanto in esso si solleva e si lascia insoluto il problema del rapporto dell'intelletto attivo con l'anima e il corpo di ciascun individuo. Su questo punto la storia dell'aristotelismo, a partire dall'interpretazione di Alessandro di Afrodisia⁵⁶ fino agli sviluppi arabi,⁵⁷ tomisti⁵⁸ e umanistici, sarà particolarmente appassionata, dando luogo a una polemica destinata a durare per molti secoli e ancor oggi non conclusa. A noi pare che il testo aristotelico qui esprima due concetti: 1) separato dall'intelletto recettivo, dunque dopo la morte dell'individuo, l'intelletto attivo è soltanto ciò che esso è, cioè soltanto realmente se stesso; 2) nessun ricordo può sopravvivere perché l'intelletto attivo non mantiene alcuna traccia di ricordo, e l'intelletto recettivo, che conserva queste tracce, è corruttibile. Dal che si deduce: 1) che l'intelletto attivo “separato”, dopo la morte dell'individuo non ha più nulla in comune con la sfera umana; 2) non esiste alcuna forma di reminiscenza platonica perché l'intelletto attivo “separato”, che è l'unico elemento immortale, non porta con sé alcun ricordo della vita terrena.

L'anima come "qualcosa del corpo". Da queste deduzione ci pare di poter concludere che l'intelletto attivo "separato" come ce lo presenta Aristotele è identico all'intelletto divino (*nóesis nóeseos*), e come tale, lo ripetiamo, non ha nulla a che fare con la sfera dell'umano, mentre l'anima coincide con l'intelletto recettivo, strettamente legato alla funzionalità del corpo e alle sorti del corpo, fino a identificarsi con questa funzionalità e queste sorti. In questa interpretazione siamo confortati da un altro passo dove Aristotele, dopo aver detto che "l'anima è l'attuazione [*entelécheia*] del corpo" aggiunge:

Bene pertanto suppongono quanti ritengono che né l'anima esiste senza il corpo, né essa è un corpo. Corpo certo non è, ma qualcosa del corpo [*sómatos dé ti*] e per questo è nel corpo e in un corpo di determinata natura, e non come volevano quanti ci hanno preceduto, che l'adattavano nel corpo, senza di questo determinare la natura e la qualità, sebbene non si noti mai che una cosa qualunque accolga una cosa qualunque.⁵⁹

Eppure, nonostante Aristotele, l'Occidente non avrà alcuna esitazione a proseguire lungo la via tracciata da Platone la cui antropologia, profondamente dualistica,⁶⁰ non tarderà a catturare quell'altra sorgente del pensiero occidentale costituita dalla tradizione biblica che, in tutta la sua storia, era sempre rimasta fedele a quella visione unitaria dell'uomo, dove decisivo non era il rapporto praticamente sconosciuto tra anima e corpo, ma quello quotidianamente vissuto dell'uomo con Dio. L'assorbimento dell'antropologia biblica nel modello concettuale platonico⁶¹ consoliderà quella divisione tra anima e corpo su cui Cartesio non avrà "alcun dubbio" quando, introducendo la nota distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, sottrarrà l'anima ad ogni influenza corporea per risolverla nel puro intelletto, nell'*ego cogito* che, con le sue cogitazioni rigorosamente eseguite, esprimerà ogni possibile senso del mondo letto, al pari dell'uomo, in modo deterministico e meccanicistico.⁶²

4. La connotazione teleologica sottesa alla biologia scientifica

Il richiamo ad Aristotele e alla sua identificazione dell'anima

(*psyché*) con la vita (*bíos*) non intende riproporre l'obsoleto e grossolano *vitalismo* che, tra fine Ottocento e i primi decenni del Novecento, ha sedotto non pochi biologi e filosofi, ma invitare a riflettere sul fatto che se la "bio-logia" è lo "studio della vita", la tradizione linguistica occidentale ha sempre iscritto la vita in quella *entelécheia*, come direbbe Aristotele, in quella connotazione teleologica che ha fortemente condizionato il linguaggio scientifico ben al di là dei suoi propositi e delle sue intenzioni. Esempi di questo abito linguistico che per descrivere "scientificamente" l'oggetto è costretto a ricorrere a figure teleologiche come la nozione di "scopo" o di "fine", ne ricorrono numerosi nella letteratura biologica contemporanea, e ciò dimostra che quando l'oggetto di studio è l'uomo, il metodo fenomenologico-ermeneutico percorre così profondamente l'impalcatura del metodo scientifico da iscrivere quest'ultimo, e a sua insaputa, nell'orizzonte onnicomprensivo della metafora da cui il metodo scientifico ritiene di essersi separato da tempo e in modo radicale.

La proiezione funzionalista di J. Monod, F. Jacob, E. Wilson, M. Ruse. Ne *Il caso e la necessità*, Jacques Monod scrive ad esempio che:

Nella misura in cui si sapesse descrivere l'origine e l'evoluzione della struttura di una proteina si potrebbe anche spiegare l'origine e l'evoluzione della *prestazione teleonomica a cui essa è preposta*.⁶³

Ne *La logica del vivente* François Jacob scrive:

La nozione stessa di organizzazione, sulla quale si fonda l'essere vivente, non è concepibile *senza un fine* che si identifichi con la vita; un fine che non è più imposto dal di fuori, per la necessità di attribuire a uno Spirito la produzione degli esseri viventi, ma che trova la sua origine proprio all'interno dell'organizzazione. L'idea di organizzazione, di totalità, *esige di per se stessa una finalità*, nella misura in cui non è possibile dissociare la struttura dal suo significato. [...] Un essere organizzato non è, dunque, semplicemente una macchina, perché la macchina possiede soltanto una *forza motrice*, mentre l'organismo contiene in sé una *forza formatrice* e regolatrice che si comunica ai materiali costitutivi dell'organismo stesso.⁶⁴

Dal canto suo Edward O. Wilson, nella sua *Sociobiologia*, scrive:

Il singolo organismo è soltanto il veicolo dei geni, una parte di un complesso dispositivo *con il compito di* conservarli e propagarli sottoponendoli alla minima perturbazione biochimica possibile. Il famoso aforisma di Samuel Butler, che il pulcino è soltanto un modo in cui l'uovo riesce a fabbricare un altro uovo, è stato aggiornato: l'organismo è soltanto il modo in cui il DNA *riesce a fabbricare* altro DNA. Per ritornare al nostro discorso iniziale, l'ipotalamo e il sistema limbico sono costruiti *in modo da* perpetuare il DNA. [...] Il complesso ipotalamico-limbico di una specie altamente sociale qual è l'uomo "sa", o più precisamente *è stato programmato ad agire* come se sapesse, che i suoi geni si propagheranno massimamente solo se organizza risposte comportamentali che fanno intervenire un'efficace miscela di sopravvivenza personale, di riproduzione e di altruismo.⁶⁵

In *Filosofia della biologia* Michael Ruse afferma che:

I biologi sono soliti parlare di *eventi che accadono "per" o "al fine di"* causare fenomeni. In questi casi gli eventi sono diretti in qualche modo al futuro. Ciò significa che eventi futuri possono aiutare a spiegare eventi passati. [...] Detti fenomeni sono di solito definiti "*fenomeni strutturati a un fine*" o "*fenomeni finalizzati*". In questo tipo di fenomeni, che è molto ampio, abbiamo a che fare con un evento o con uno stato, verso cui sembrano tendere o essere diretti organismi o gruppi di organismi. Questo evento o stato viene detto "*fine*" o "*scopo*". In questi sistemi, gli organismi sembrano persistere verso il *raggiungimento del "fine"*, qualunque ostacolo si frapponga loro, nel senso letterale del termine. Esaminiamo un tipico esempio di questi fenomeni, e cioè il mantenimento della temperatura corporea. La temperatura normale dell'uomo è di 37°C. Se il corpo tende a scaldarsi o a raffreddarsi, allora accadono altri fenomeni, quali la sudorazione o il brivido, "*al fine di*" riportare o mantenere la temperatura corporea ai suoi valori normali. La spiegazione, così espressa, sembra fare chiaramente riferimento a cause future: la normale temperatura del corpo causa il brivido o la sudorazione, e questi fenomeni, a loro volta, sembrano esistere solo *in funzione di* quella.⁶⁶

Accanto ai "*fenomeni strutturati a un fine*", Ruse individua "*altri fenomeni, il cui carattere funzionale indica una natura quasi-teleologica*".⁶⁷ Ad esempio:

Quando diciamo che qualche cosa ha una data *funzione*, oppure che serve a una determinata funzione, affermiamo qualcosa di *teleologico*. Infatti, se per esempio dico che la funzione del cuore è di far circolare il sangue, in qualche modo affermo che un fenomeno precedente, cioè il battito del cuore, esiste in quanto ne esiste uno successivo, cioè la circolazione del sangue.⁶⁸

Anche la *funzione*, quindi, nella misura in cui implica un “essere preposta a”, o più semplicemente una “predisposizione a” sottintende uno sguardo teleologico che, per quel tanto che avanza pretese *esplicative*, difficilmente può essere ricondotto a una semplice consuetudine linguistica suscettibile di essere sostituita.

La proiezione estetica di Kant. Il primo a porre il problema della correttezza del giudizio teleologico nell’ambito delle scienze della natura fu Kant, per il quale il giudizio teleologico non ha un carattere “costitutivo-determinante”, ma soltanto “riflettente”. A questo proposito Kant scrive nella *Critica del giudizio*:

Nella mia propria maniera di rappresentarmi ciò che mi è dato esternamente, checché sia in se stesso, io introduco la finalità [*die Zweckmässigkeit hineinbringe*], senza esserne istruito empiricamente dal dato stesso [*nicht von diesem über dieselbe empirisch belehrt werde*], e per conseguenza senza aver bisogno di uno scopo particolare esistente fuori nell’oggetto.⁶⁹

Il carattere *proiettivo* del giudizio teleologico, non impiegabile in sede conoscitiva né in sede pratica, viene limitato all’ambito estetico e motivato dal fatto che la natura suscita in noi ammirazione per le sue forme. Questa ammirazione, coniugandosi con la nostra tensione verso l’idea di libertà, ci induce a pensare la natura come rispondente a un “disegno”. Ma tutto ciò, precisa Kant, “riposa sul libero gioco dell’immaginazione” che ci possiamo concedere solo “perché in questa specie di giudizi non si tratta di sapere che cos’è la natura, o quale scopo essa si propone rispetto a noi, ma quel è l’effetto che produce in noi.”⁷⁰

La proiezione metafisica di Schelling. I limiti posti da Kant al giudizio teleologico furono oltrepassati dall’idealismo

di Schelling che nella necessità della natura scorge un'intenzionalità, sia pure inconscia (*an sich*), che da un lato consente alla natura di approdare alla coscienza, e dall'altro consente alla coscienza di realizzare la sua attività libera nella natura. Scrive Schelling:

Noi facciamo nascere il mondo oggettivo da un meccanismo affatto cieco dell'intelligenza. Ora come un tale meccanismo sia possibile in una natura, il cui fondamentale carattere è la coscienza, sarebbe difficile intendere, se quel meccanismo non fosse già in precedenza determinato dall'attività libera e cosciente. Così del pari non si potrebbe intendere, come mai sia possibile un realizzarsi dei nostri scopi nel mondo esterno per mezzo di una cosciente e libera attività, se nel mondo, prima ancora che diventi oggetto di un consapevole operare, già in forza di quella originaria identità tra l'attività inconscia e la conscia, non fosse posta la recettività per siffatto operare. Ma se ogni attività cosciente è teleologica, quella coincidenza tra l'attività conscia e l'inconscia può essere dimostrata soltanto in un tal prodotto, il quale *sia teleologico senza essere prodotto per un fine*. Un tal prodotto deve esser la natura, e questo appunto è il principio di ogni teleologia, nella quale unicamente deve cercarsi la soluzione del problema proposto.⁷¹

La proiezione economico-utilitaristica di Darwin e Spencer. Una teleologia latente, anche se non intenzionale, anima l'ipotesi evoluzionistica di Ch. Darwin e il pensiero positivista di Th. R. Malthus e di H. Spencer. Concetti come "selezione naturale", "lotta per l'esistenza", "sopravvivenza del più adatto", "progresso nell'organizzazione" sottintendono una teleologia a sfondo *utilitaristico-strumentale* che, in conformità alla proiezione dell'*homo oeconomicus*, legge in termini di *economia* e *utilità*, quando non addirittura di *perfezionamento*, l'evolversi dei processi naturali.⁷² Scrive Ch. Darwin:

Poiché la selezione naturale lavora esclusivamente mediante il bene e per il bene di ciascun essere, tutte le qualità del corpo e della mente *tenderanno a progredire verso la perfezione*. È interessante contemplare una plaga lussureggiante, rivestita da molte piante di vari tipi, con uccelli che cantano nei cespugli, con vari insetti che ronzano intorno, e con vermi che strisciano nel terreno umido, e pensare che tutte queste forme così elaboratamente costruite, così differenti l'una dall'altra, e dipendenti l'una dall'altra in maniera così complessa, sono state

prodotte da leggi che agiscono intorno a noi. Queste leggi, prese nel loro più ampio significato, sono le leggi dell'accrescimento con riproduzione; l'eredità che è quasi implicita nella riproduzione; la variabilità per l'azione diretta e indiretta delle condizioni di vita, e dell'uso e non uso; il ritmo di accrescimento così elevato da condurre a una lotta per l'esistenza, e conseguentemente alla selezione naturale, che comporta la divergenza dei caratteri e l'estinzione delle forme *meno perfette*. Così, dalla guerra della natura, dalla carestia e dalla morte, direttamente deriva il più alto risultato che si possa concepire, cioè *la produzione degli animali superiori*. Vi è qualcosa di grandioso in questa concezione della vita, con le sue diverse forze, originariamente impresse dal Creatore in poche forme, o in una forma sola; e nel fatto che, mentre il nostro pianeta ha continuato a ruotare *secondo l'immutabile legge della gravità*, da un così semplice inizio innumerevoli forme, bellissime e meravigliose, *si sono evolute e continueranno a evolversi*.⁷³

Dal canto suo, dopo aver spiegato i fenomeni naturali in termini di "materia", "forza" e "moto", Spencer appoggia le sue descrizioni meccanicistiche all'ipotesi teleologica che legge l'evoluzione come un passaggio dall'*omogeneo indifferenziato* all'*eterogeneo differenziato*, fino a concludere che il meccanicismo della materia e la teleologia dello spirito, per quanto possano apparire antagonisti, sono in realtà semplici moduli descrittivi di una "realtà" la cui natura ultima resta comunque al di là delle ipotesi cognitive che tentano di raggiungerla. Nelle pagine conclusive de *I primi principi*, H. Spencer scrive:

I ragionamenti contenuti nelle pagine precedenti non offrono alcun appoggio all'una o all'altra delle ipotesi antagonistiche rispetto alla natura ultima delle cose. Come si è già implicitamente asserito, *le loro conseguenze non sono più materialistiche che spiritualistiche*; e non sono più spiritualistiche che materialistiche. L'affermazione della correlazione ed equivalenza tra le forze del mondo esterno e dell'interno serve ad assimilare l'uno all'altro, o questo a quello, secondo che noi partiamo dall'un termine o dall'altro. Ma quegli che rettamente interpreta la dottrina contenuta in quest'opera, vedrà che né l'uno né l'altro di questi termini può esser preso come termine ultimo. Egli vedrà che sebbene la relazione tra soggetto e oggetto rende a noi necessarie queste concezioni antitetiche di Spirito e Materia; l'una non meno dell'altra si deve considerare *solo come un segno* della Realtà Ignota che sta a fondamento di ambedue.⁷⁴

Il finalismo sotteso alla relazione “struttura” e “funzione”. Da questa serie di testimonianze emerge che in biologia l’impiego di un linguaggio a sfondo teleologico non è una semplice pratica linguistica generata da proiezioni che possono essere estetiche (Kant), metafisiche (Schelling), economico-utilitaristiche (Darwin, Spencer), o funzionali (Monod, Jacob, Wilson, Ruse) perché, lo ripetiamo, quando questo linguaggio avanza pretese *esplicative* difficilmente può essere considerato un residuo non scientifico suscettibile di essere sostituito da formulazioni più scientifiche.

Se la parola “struttura” e la parola “funzione”, prese isolatamente, sembrano esenti da sfumature teleologiche, basta comporle, come prevedono alcuni enunciati di base della biologia quali: “la struttura *determina* la funzione”, oppure: “la struttura, se non è *adatta* a l’esistenza, viene persa nel corso dell’evoluzione”, per veder riapparire la sfumatura teleologica che nella *struttura* vede un “esser determinata a”, e nella *funzione* un “esser predisposta a”. Il termine di riferimento, a partire dal quale i termini “struttura” e “funzione” acquistano senso, è la *vita* che sembra resistere a quel genere di obiezioni che vogliono espellere ogni allusione teleologica.

5. Il gioco delle metafore nel discorso scientifico

La metafora come accesso epistemologico. È noto che la scienza, come a più riprese, sia pure da punti di vista differenti, hanno ribadito R. Boyd e Th. S. Kuhn, è progredita a colpi di metafore che, “proiettando” su ciò che non è ancora noto la strumentazione nota, diventano i veri *costituenti* di nuove teorie. Max Black chiama *interattive* quelle metafore che non possono essere sostituite da espressioni non metaforiche in quanto costituiscono “una ben caratterizzata operazione intellettuale non riducibile a una analogia o a una similitudine”,⁷⁵ e *generative* quelle metafore che “creano esse stesse le somiglianze che noi vediamo tra le cose cui si riferiscono gli argomenti della metafora stessa”.⁷⁶

Quando la metafora coglie una connessione tra le cose che la nominazione separa, allora, dice Th. S. Kuhn, la metafora costituisce un vero ripensamento creativo che tra l’altro ci

avverte “che un altro linguaggio avrebbe potuto localizzare articolazioni diverse, che esso avrebbe potuto sezionare il mondo in un altro modo”.⁷⁷

Del resto già con J. Locke⁷⁸ e D. Hume⁷⁹ l’empirismo settecentesco assegnava al linguaggio un ruolo semplicemente euristico o concettuale, ma *non referenziale* nella costruzione delle teorie scientifiche. Su questa linea A. Goldstein vede nella metafora linguistica lo strumento che “addita o indica direzioni per futuri programmi di ricerca”,⁸⁰ mentre W.V. Quine e J.S. Ullian non esitano ad affermare che “il linguaggio estende i sensi”.⁸¹

Molti successi epistemologici, scrive R. Boyd, sono stati raggiunti grazie agli “accessi epistemic”⁸² dischiusi da metafore, “e proprio per questa ragione possiamo concludere che l’“imprecisione” delle metafore non ne preclude l’impiego come costituenti di teorie scientifiche”.⁸³ In ogni metafora infatti “si nasconde una strategia per ricerche future, [...] e la sua validità è nel successo del programma di ricerca che la metafora ha dischiuso”.⁸⁴

La metafora come rimedio alle angustie metodologiche.

Le conclusioni raggiunte dalla più recente riflessione epistemologica consentono di percorrere una via che, ampliando il concetto di vita, al di là della concezione determinista e fisicalista a cui neppure la biologia scientifica, come abbiamo visto, riesce rigorosamente ad attenersi, consente di oltrepassare il dualismo anima e corpo, spirito e materia, natura e cultura che, oltre a dividere l’uomo in realtà che poi risultano incompensabili, non è in grado di esprimere quella specificità che fa dell’uomo un’*ek-sistenza*, qualcosa cioè di dislocato rispetto alla sequenza evolutiva degli esseri che vivono, ma non *conducono* la loro vita.

Questa espressione di A. Gehlen: “l’uomo non vive, ma conduce la sua vita [*der Mensch nicht lebt, er führt sein Leben*]”⁸⁵ segnala quella differenza, per spiegare la quale non è richiesta l’introduzione dello “spirito”, ma è sufficiente evitare quell’operazione che riconduce la biologia dell’uomo alla logica della materia, a cui non la scienza, ma la tecnica scientifica, per le esigenze riduzionistiche della sua metodologia, l’ha costretta, consegnando tutto ciò che

fuoriesce da quegli angusti confini alle metafore dello “spirito” che dischiudono scenari suggestivi, ma scientificamente inverificabili.

Ci sono infatti metafore che costituiscono veri e propri *accessi epistemologici* e metafore la cui funzione è solo quella di supplire o rimediare *angustie metodologiche*. Tali sono le metafore che si richiamano allo “spirito”, quando l’introduzione di questa categoria è richiesta solo per spiegare quegli aspetti dell’uomo che risultano irriducibili allo statuto della materia.

¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1987), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, vol. I, pp. 323-346.

² W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für Gesellschaft und Geschichte* (1883), in *Gesammelte Schriften*, Stuttgart-Göttingen, vol. I, 1979, p. 92, tr. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, Paravia, Torino 1949.

³ Ivi, p. 95.

⁴ Ivi, p. 97.

⁵ W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, 1982, p. 139.

⁶ *Ibid.*

⁷ Ivi, p. 142.

⁸ *Ibid.*

⁹ Ivi, pp. 143-144 (corsivo mio).

¹⁰ Ivi, p. 253.

¹¹ W. DILTHEY, *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895-1896), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, 1982, p. 265.

¹² W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, cit., pp. 168-169.

¹³ W. DILTHEY, *Beiträge zum Studium der Individualität*, cit., p. 277.

¹⁴ W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, cit., p. 172.

¹⁵ Ivi, p. 200.

¹⁶ Ivi, p. 172.

¹⁷ Ivi, p. 139.

¹⁸ Ivi, p. 175.

¹⁹ K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie* (1913-1959), tr. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1964, p. 244.

²⁰ Ivi, p. 30.

²¹ Ivi, p. 58.

²² Ivi, p. 487.

²³ Ivi, p. 130.

²⁴ Ivi, p. 62.

²⁵ Ivi, p. 487.

²⁶ Ivi, p. 516.

²⁷ Ivi, pp. 795-872.

- ²⁸ Ivi, p. 243.
- ²⁹ K. JASPERS, *Wesen und Wert der Wissenschaft* (1938), tr. it. *La natura e il valore della scienza*, in *La mia filosofia*, Einaudi, Torino 1946, pp. 109-127.
- ³⁰ K. JASPERS, *Philosophische Autobiographie* (1956), tr. it. *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969, pp. 29, 34.
- ³¹ K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), tr. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, pp. 33-34. Il tema del superamento della scissione-soggetto-oggetto trova la sua completa trattazione nell'opera principale di Jaspers che ha per titolo *Philosophie* (1932), tr. it. *Filosofia*, Utet, Torino 1978, Libro II, Sezione IV: "L'esistenza nella soggettività e nell'oggettività", pp. 820-931.
- ³² ARISTOTELE, *Dell'anima*, Libro I, 402a 6.
- ³³ Ivi, Libro II, 413b 2.
- ³⁴ Ivi, 413a 22-26-413b 12-15.
- ³⁵ Ivi, Libro I, 402b 5-12.
- ³⁶ Ivi, 403a 10-12.
- ³⁷ Ivi, 403a 4-7.
- ³⁸ Ivi, 403a 7-9.
- ³⁹ ARISTOTELE, *Della memoria e della reminiscenza*, 450a 15-16.
- ⁴⁰ ARISTOTELE, *Dell'anima*, Libro I, 407b 20-26, 408b 14-15 (corsivo mio).
- ⁴¹ TOMMASO D'AQUINO, *In Aristotelis librum De Anima commentarium* (1268), Marietti, Roma 1959, § 684 (corsivo mio).
- ⁴² F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948.
- ⁴³ A. MANSION, *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, in "Revue philosophique de Louvain", Louvain, LI, 1953, pp. 444-472.
- ⁴⁴ W.D. ROSS, *Aristotle* (1923), tr. it. *Aristotele*, Feltrinelli, Milano 1982.
- ⁴⁵ R.A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, Paris 1958.
- ⁴⁶ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, Laterza, Bari 1996, § 24.
- ⁴⁷ ARISTOTELE, *Fisica*, Libro VII, 247a.
- ⁴⁸ ARISTOTELE, *Dell'anima*, Libro II, 413b 2.
- ⁴⁹ I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (1966), tr. it. *Aristotele*, Mursia, Milano 1976, p. 631.
- ⁵⁰ PLATONE, *Fedone*, 67c.
- ⁵¹ ARISTOTELE, *Dell'anima*, Libro I, 408a 32, 411a 24, 411b 17.
- ⁵² ARISTOTELE, *Topici*, Libro IV, 120b 24-27.
- ⁵³ ARISTOTELE, *Dell'anima*, Libro III, 429a 27-29.
- ⁵⁴ Ivi, Libro I, 408b 26-29.
- ⁵⁵ Ivi, Libro III, 430a 17-25.
- ⁵⁶ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, cit.
- ⁵⁷ AVERROÈ, *Commentarium magnum in De anima*, Crawford, Cambridge (Mass.) 1953.
- ⁵⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Tractatus de unitate intellectus contra averristas* (1270), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1936.
- ⁵⁹ ARISTOTELE, *Dell'anima*, Libro II, 414a 19-25.
- ⁶⁰ Cfr. il capitolo 14, § 1: "Platone: l'anima come fondamento del sapere".
- ⁶¹ Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979, Parte I, § 2: "La religione biblica e la maledizione della carne", pp. 85-111.
- ⁶² Cfr. il capitolo 14, § 2: "Cartesio: il sapere come rappresentazione dell'anima".

⁶³ J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (1970), tr. it. *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano 1970, p. 48 (corsivo mio).

⁶⁴ F. JACOB, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* (1970), tr. it. *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, Einaudi, Torino 1971, p. 110-111 (corsivo mio).

⁶⁵ E.O. WILSON, *Sociobiology. The new synthesis* (1975), tr. it. *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1979, p. 3 (corsivo mio).

⁶⁶ M. RUSE, *The philosophy of biology* (1973), tr. it. *Filosofia della biologia*, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 227-228 (corsivo mio).

⁶⁷ Ivi, p. 228.

⁶⁸ Ivi, p. 233 (corsivo mio).

⁶⁹ I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), tr. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1960, p. 234.

⁷⁰ Ivi, p. 216.

⁷¹ F.W.J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), tr. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Laterza, Bari 1990, Sezione IV, pp. 277-278.

⁷² Questo concetto è stato ben evidenziato da F.G. DI PAOLA in *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1984, Appendice: "Una biologia dello spirito?", pp. 103-154.

⁷³ CH. DARWIN, *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life* (1859), tr. it. *Sull'origine delle specie per selezione naturale, ovvero la conservazione delle razze più favorite nella lotta per l'esistenza*, Boringhieri, Torino 1967, pp. 553-554 (corsivo mio).

⁷⁴ H. SPENCER, *First principles* (1862), tr. it. *I primi principi*, Bocca, Milano 1901, pp. 449 (corsivo mio).

⁷⁵ M. BLACK, *Metaphor*, in *Models and metaphors*, Cornell University Press, Ithaca and London 1962, p. 46.

⁷⁶ Ivi, p. 37.

⁷⁷ TH. S. KUHN, *Metaphor in science* (1979), tr. it. *La metafora nella scienza*, in *La metafora nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 104.

⁷⁸ J. LOCKE, *An essay concerning human understanding* (1690), tr. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Bari 1994, vol. II, Libro terzo: "Delle parole", pp. 451-589.

⁷⁹ D. HUME, *A treatise on human nature* (1739), tr. it. *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1987, vol. I.

⁸⁰ A. GOLDSTEIN, *Meaning reference and theory change*, University of Michigan, 1978, p. 54.

⁸¹ W.V. QUINE, J.S. ULLIAN, *The web of belief*, Random House, New York 1970, p. 17.

⁸² R. BOYD, *Metaphor and theory change: what is "Metaphor" a metaphor for?* (1979), tr. it. *Metafora e mutamento delle teorie: la "metafora" di che cosa è metafora?*, in *La metafora nella scienza*, cit., p. 83.

⁸³ Ivi, p. 94.

⁸⁴ Ivi, pp. 30-31.

⁸⁵ A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 43.

16. Per una rifondazione della psicologia Un modello: *L'uomo* di Arnold Gehlen

È radicalmente sbagliato voler additare la differenza essenziale tra uomo e animale nell'“intelligenza”: la differenza sussiste già sul piano anatomico, senso-motorio e, come ora vedremo, su quello della fisiologia dei sensi.

A. GEHLEN, *L'uomo* (1940), p. 190

1. L'uomo e l'animale: il principio della differenza

Non c'è alcuna possibilità di oltrepassare il dualismo anima e corpo finché non ci si emancipa da quella visione tradizionale che concepisce l'uomo come *animale ragionevole*. La definizione è antica, e immutata ha percorso la storia, pregiudicando, nel loro stesso atto di nascita, tutte le scienze umane che, orgogliose di essersi emancipate dalla filosofia che tutte le conteneva, non si sono accorte che nessuna scoperta e nessun guadagno teorico erano veramente tali se prima non fosse stata messa in questione quella definizione dualistica dell'uomo che è all'origine di tutti i problemi inessenziali a cui le scienze umane si sono applicate con sforzi tanto assidui quanto inutili.

Eppure, come abbiamo visto,¹ proprio nell'ambito della filosofia, Platone, Tommaso d'Aquino, Kant, per limitarci ad alcuni tra i maggiori filosofi, avevano avvertito che non c'è alcuna continuità tra l'animale e l'uomo, perché mentre l'animale ha un corredo di istinti adeguato al proprio ambiente, l'uomo è caratterizzato da una carenza istintuale che non lo rende idoneo ad alcun ambiente prestabilito. Dire quindi che l'uomo è un animale che ha in aggiunta la ragione è dire qualcosa che nessuna asserzione giustifica e nessuna verifica

conforta. L'uomo non ha qualcosa *in più* dell'animale, ma qualcosa *in meno*; la sua natura è caratterizzata da una *carenza* degli attributi tipici dell'animale, e qui e non altrove è da collocare, tra l'animale e l'uomo, il principio della differenza.

Da questo principio prende le mosse Arnold Gehlen per una rifondazione dell'antropologia, non più debitrice della definizione dualistica dell'uomo di cui si è alimentata la tradizione occidentale in tutti gli ordini disciplinari, dalla psicologia, alla sociologia, all'antropologia, che hanno per proprio oggetto l'uomo. Scrive in proposito Gehlen:

Non ci si deve lasciar indurre alla supposizione che l'uomo sia solo gradualmente diverso dall'animale, oppure definirlo in base al solo "spirito", e dunque, per lo più, nel senso di una caratteristica essenziale concepita in opposizione alla natura. L'antropologia conquista fundamentalmente il campo suo proprio soltanto se si lascia alle spalle siffatti pregiudizi; essa deve tener fermo a una legge strutturale particolare, la quale è la medesima in *tutte* le peculiari caratteristiche umane, e va compresa muovendo dal progetto posto in essere dalla natura di un *essere che agisce*.²

Gli animali non *agiscono* perché, con il loro determinato apparato istintuale, si limitano a *re-agire* a quegli stimoli ambientali correlati al loro istinto. L'uomo, privo com'è di una solida base istintuale, è costretto ad agire per sopravvivere, a costruirsi un mondo per supplire alla mancanza di un ambiente per lui predisposto. E ciò è dovuto al fatto che, scrive Gehlen:

L'uomo è organicamente "l'essere manchevole [*Mängelwesen*]" (Herder); egli sarebbe inadatto alla vita in ogni ambiente naturale e così deve crearsi una *seconda natura*, un mondo di rimpiazzo, approntato artificialmente e a lui adatto, che possa cooperare con il suo deficiente equipaggiamento organico; e fa questo ovunque possiamo vederlo. Vive, per così dire, in una natura artificialmente disintossicata, resa maneggevole, trasformata in senso utile alla sua vita, ciò che è appunto la sfera della cultura. Si può anche dire che è costretto biologicamente al dominio sulla natura.³

Se nel dominio della natura si esprime l'essenza della tecnica, allora la tecnica è all'origine della vicenda umana, non come accessorio facilitante l'esistenza, ma come *condizione* imprescindibile d'esistenza. Scrive in proposito Gehlen:

Se per tecnica si intendono le capacità e i mezzi con cui l'uomo mette la natura al suo servizio in quanto ne conosce proprietà e leggi, le sfrutta e le contrappone le une alle altre, allora la tecnica, in questo senso più generale, è insita già nell'essenza stessa dell'uomo.⁴

Il nesso che collega la *carenza* costitutiva della natura umana alla *tecnica*, come condizione imprescindibile d'esistenza, consente a Gehlen di articolare quei nuclei tematici che nella loro composizione fondano quella visione unitaria dell'uomo a cui non pervengono tutti i tentativi messi in atto in ambito psicologico, sociologico e antropologico da quanti, non avendo mai messo in questione il presupposto dualistico, sono costretti a naufragare nella ricerca di un'irreperibile unità.

2. La carenza anatomico-funzionale e l'apertura al mondo

Non disponendo di un rigido apparato istintuale e di un ambiente corrispondente, l'uomo, come vuole la definizione di Gehlen, è un "essere carente" la cui natura è caratterizzata dalla mancanza (*Mängelwesen*). Questa specificazione negativa fa dell'uomo un problema biologico particolare (*ein biologisches Sonderproblem*) che non può essere compreso a partire dal semplice riferimento alla natura animale. Infatti, scrive Gehlen:

Dal punto di vista morfologico – a differenza di tutti i mammiferi superiori – l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di *carenze* [*Mängel*], le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo; e dunque in senso essenzialmente negativo. Manca in lui il rivestimento pilifero, e pertanto la protezione naturale dalle intemperie; egli è privo di organi difensivi naturali, ma anche di una struttura somatica atta alla fuga; quanto ad acutezza di sensi è superato dalla maggior parte degli animali e, in una misura che è addirittura un pericolo per la sua vita, difetta di istinti autentici e durante la primissima infanzia ha necessità di protezione per un tempo incomparabilmente protratto. In altre parole: in condizioni *naturali*, originarie, trovandosi, lui terribile, in mezzo ad animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo

eliminato dalla faccia della terra.⁵

L'*incompiutezza* della dotazione anatomico-funzionale e la *non specializzazione* istintuale espongono l'uomo a una "profusione di stimoli da cui sono esonerati gli animali [*untierische Reizüberflutung*]" sensibili solo agli stimoli corrispondenti ai loro istinti specializzati. Questa è la ragione per cui l'animale ha un ambiente (*Um-welt*), mentre l'uomo è aperto al mondo (*Weltgeöffnet*) come a un immenso "campo di sorprese".⁶ L'*apertura al mondo* (*Welt-offenheit*) è il tratto specifico dell'uomo che segna la differenza rispetto alla rigidità animale, nel quale la specializzazione dell'istinto preclude l'esperienza del mondo. L'uomo, dunque, è "aperto al mondo" non perché dotato di spirito, ma perché carente di istinti specifici. Qui Gehlen individua nella cultura illuminista i primi tentativi di ricondurre alla natura quello che la tradizione aveva fino allora considerato espressione dello "spirito", e riconosce a Herder il merito di aver intuito che l'uomo è un essere biologicamente carente che ha il linguaggio come risarcimento (*Schadloshaltung*).⁷

3. La polivalente capacità di adattamento e le discipline

Il risvolto positivo dell'*incompiutezza* anatomico-funzionale e della *non specializzazione* istintuale è costituito dalla *plasticità* (*Plastizität*), ossia da una polivalente capacità di adattamento che, scrive Gehlen:

consente all'uomo di ricavare da *ogni e qualsiasi* costellazione di condizioni naturali, *modificandole*, delle tecniche e degli strumenti per la sua esistenza. Perciò lo vediamo vivere "dappertutto", a differenza di tutti gli animali specializzati, i cui *habitat* sono geograficamente ben circoscritti.⁸

Apertura al mondo e plasticità nell'adattamento fanno dell'uomo un essere che "compie se stesso", che "non vive, ma *conduce* la sua vita",⁹ nel senso che la sua vita dipende dalla "costruzione" che egli ne fa. In questo senso Gehlen definisce l'uomo come "un essere che prende posizione" attraverso procedure di *selezione* e *stabilizzazione* con cui raggiunge

“culturalmente” quella selettività e stabilità che l’animale, grazie all’istinto, ha per natura.

In quel “campo di infinite sorprese”¹⁰ che è per lui il mondo, l’uomo, a seguito degli insuccessi e dei successi conseguiti, trascura o assume, nel profluvio degli stimoli a cui è aperto, quelle risposte vantaggiose alla vita che, connesse e stabilizzate, formano quel tessuto della memoria che poi diventa la base della progettazione. In questo senso, scrive Gehlen:

Plasticità significa: da un ventaglio non ancora operante di possibilità occorre far risaltare, mediante l’autoattività nel maneggio delle cose [*Umgang*], una scelta e costruire un variabile ordine di conduzione [*eine variabel Führungsordnung*]. Anche là dove, più tardi, troviamo questa plasticità, per esempio nella vita pulsionale dell’uomo, essa significa sempre questa connessione di scelta automediata, architettonica (cioè rapporti variabili di conduzione e di subordinazione) e di adattabilità a quasi ogni situazione, a differenza dell’adattamento già predisposto.¹¹

Ma per questo occorrono *discipline*, per cui l’uomo è un “essere da disciplinare [*Wesen der Zucht*]”, perché un’esposizione non discriminata agli stimoli del mondo non sortirebbe alcuna condotta organizzata e quindi alcuna possibilità di sopravvivenza. Ne deriva che:

L’appropriarsi del mondo è insieme un appropriarsi di se stessi, la presa di posizione verso l’esterno è una presa di posizione verso l’interno, e il compito posto all’uomo in uno con la sua costituzione è sempre un compito oggettivo da padroneggiarsi verso l’esterno quanto anche un compito verso se stesso. L’uomo non vive, bensì *conduce* la sua vita [*Der Mensch lebt nicht, sondern er führt sein Leben*].¹²

In questo modo Gehlen lascia cadere la distinzione tra *mondo esterno* e *mondo interno* che ha corrotto tante psicologie, costringendole ad artificiali giochi di mediazione tra due fronti che non la natura delle cose ma le esigenze di metodo hanno separato, rendendone problematica la relazione. L’interiorità non è che il riflesso dell’esteriorità. Costruendo un mondo, l’uomo costruisce se stesso.

4. L'esonero e il simbolo

La carenza istintuale che non concede all'uomo schemi fissi d'azione e la plasticità della sua natura che lo rende aperto a un profluvio di stimoli non selezionati, e quindi disponibile ad una quantità incontrollata di risposte, esigono, perché nasca un comportamento organizzato, un esonero (*Entlastung*) dagli oneri (*Lasten*) derivanti dall'esposizione agli stimoli non selezionati dalla specificità istintuale, come avviene negli animali. Il principio dell'esonero opera attraverso la presa di distanza (*Distanzierung*) dalla pressione dell'immediato *hic et nunc*. Questa presa di distanza concede quella visione panoramica (*Übersicht*) che consente di dominare il mondo circostante selezionando campi di allusioni (*Felder von Andeutungen*) in cui potersi orientare.

Gehlen chiama "simbolica" la capacità di cogliere il tutto a partire dall'indizio allusivo della parte e ritiene che detta capacità, già in azione a livello percettivo-motorio, percorra tutti i processi cognitivi fino alle forme più evolute del linguaggio:

Il mondo dei nostri sensi è dunque simbolico, e questo significa che allusioni, abbreviazioni, parti anteriori e intersezioni, ombre, riflessi, qualità cromatiche o formali vistose *bastano* a dar conto delle masse reali degli oggetti. L'opportunità biologica di questo fatto risiede da un lato nell' "esonero [*Entlastung*]" e nell'accelerazione delle reazioni in tal modo possibili, dall'altro, e soprattutto, nell'essere la *visione panoramica* [*Übersicht*] possibile soltanto in aree simboliche; la non necessità dell'affidarsi alla possibile abbondanza e profusione delle cose che incidono sui nostri sensi, quest'esonero consente di cogliere panoramicamente intere *aree di allusioni*. Soltanto allora è possibile abbracciare con uno sguardo complessivo superfici alquanto estese, e la percezione, che così può ignorare le singole masse, si rende disponibile per prestazioni superiori, appunto panoramiche. Il termine *Übersicht* [visione panoramica] ha un profondo duplice senso: si ha *Übersicht* solo attraverso l'*Übersehen* di parecchie possibili percezioni.¹³

La presa di distanza esonera l'uomo dalla pressione degli stimoli ambientali (*Umwelt*), da cui è irrimediabilmente dipendente l'animale, e ciò consente all'uomo di padroneggiare un mondo (*Welt*) a partire dai livelli più elementari del sistema

percettivo-motorio a quelli più evoluti del pensiero rappresentativo e del linguaggio, a proposito dei quali Gehlen scrive:

Tutti i movimenti fonetici sono disponibili e riproducibili a piacere. In quanto dunque un'intenzione può in essi dirigersi sulle cose, tali intenzioni sono possibili indipendentemente dalla presenza reale delle cose o situazioni intenzionate in tali simboli. Il simbolo fonetico relativo a una cosa è percepito in base ad essa è staccabile dalla cosa: la rappresenta perciò anche "in absentia". È questo il fondamento di ogni "rappresentare". È quindi possibile dirigersi illimitatamente, di là dalla situazione effettivamente data, su fattispecie e su realtà che non sono presenti. Come dice in un suo passo Schopenhauer, l'uomo ottiene grazie al linguaggio la visione panoramica (!) del passato e del futuro, come pure dell'assente. La necessità biologica di questa prestazione per l'essere umano è evidente. Ancorato alla mera situazione dell'adesso, come l'animale, egli sarebbe incapace di vivere. L'uomo deve avere la capacità di far saltare completamente i limiti della situazione, di dirigersi su cose future e assenti e di agire su tale base, così come di volgersi in via secondaria da quelle assenti alle presenti impiegandone gli elementi come mezzi di fattispecie future. In tal modo l'uomo diviene "Prometeo", essere previdente e attivo a un tempo.¹⁴

Il principio dell'esonero consente a Gehlen di oltrepassare il dualismo anima e corpo, spirito e materia, natura e cultura, perché le espressioni dell'anima hanno le loro radici nella plasticità di un corpo carente, le figure dello spirito altro non sono che esoneri guadagnati nel trattamento della materia, i fenomeni culturali null'altro che abitudini guadagnate selezionando il profluvio degli stimoli che investono l'uomo nel suo contatto non codificato con la natura. In questo senso Gehlen può dire che:

Dal *principio dell'esonero* [Entlastungsprinzip], quel che emerge per prima cosa è l'aspetto seguente. Le peculiari condizioni biologiche dell'uomo rendono necessario sciogliere dal mero presente i rapporti con il mondo, e per questo l'uomo deve compiere le sue esperienze faticosamente e attivamente in prima persona, sì che queste gli si rendano disponibili; e ciò per entro a una capacità altamente addestrata e variabile in forza di mere allusioni. La conclusione del processo vede edificati i grandi campi simbolici del vedere, del parlare, del rappresentare nei quali ci si può già comportare "allusivamente"; inoltre, gli ambiti motori sono

esonerati e messi a riposo, pur essendo grazie al loro comportamento allusivo “impegnabili” in qualsiasi direzione. Con dispendio minimo di energie e in prestazioni altissime e liberissime – cioè esonerate – noi siamo capaci di anticiparci e riafferrarci, di sintonizzarci e di commutarci, di progettare e pertanto di impegnare la nostra attività *nel lavoro*, in un’azione orientata. Con espressioni motorie quali cambiare idea [*umstellen*], anticipare [*vorgreifen*], eccetera, la lingua designa con molta precisione le prestazioni della coscienza, la quale può essere definita in breve come un ambito di “fantasmi di capacità”. Si intenderà la necessità di tutto questo processo qualora si scorga come la particolare situazione fisica dell’uomo, che è necessario perifrassare con i concetti di “non specializzazione” e di “apertura al mondo”, lo ponga di fronte allo straordinario onere di doversi procacciare le *chances* della sua vita *con la sua propria azione*. [...] Possiamo pertanto fissare un primo punto nella formulazione del principio dell’esonero: con l’azione su se stesso l’uomo trasforma gli oneri elementari da cui è gravato in *chances* per conservare la propria vita, poiché le sue prestazioni motorie, sensorie e intellettuali (liberate dal linguaggio) s’intensificano di conserva finché è possibile una condotta ben ponderata dell’azione.¹⁵

5. La pulsione e lo iato

Per la mancanza di un’istintualità specializzata, l’uomo è esposto sul versante esterno a un eccesso di stimoli (*Reizüberflutung*) e sul versante interno a un eccesso di pulsioni (*Antriebsüberschuss*) tali che, scrive Gehlen:

La differenza tra l’uomo e l’animale è sotto questo riguardo straordinaria. Gli istinti degli animali sono gli istinti dei loro organi, con i quali essi sono adattati al loro ambiente, e pertanto questi istinti seguono i grandi ritmi della natura: in determinati periodi, quando ne sussistono le condizioni, si destano l’istinto migratorio, l’istinto sessuale, quello della costruzione del nido, o l’istinto di ritirarsi per il letargo invernale. Per l’uomo invece il *mantenere* lo scambio tra le condizioni esterne e quelle interiori è appunto una necessità vitale, e tale è perciò il costituirsi di pulsioni permanenti che non lo abbandonano, che il mattino successivo lo riconducono di nuovo alla sua attività, alla fatica di Sisifo di padroneggiare ogni giorno la sua esistenza. L’energia pulsionale sembra sin dal principio foggata sulle prestazioni imprevedibili e in certi casi straordinarie

di fronte alle quali l'uomo è posto da circostanze oggettive ostili, e molto di rado essa verrà esaurendo realmente la sua incredibile portata.¹⁶

L'eccesso pulsionale dipende dalla *non specializzazione* istintuale, per cui nell'uomo non si danno pulsioni univoche a stimoli determinati, ma piuttosto pulsioni *indifferenziate* dai contorni sfumati e caratterizzate dalla *permanenza* nel tempo che le sottrae alla periodicità animale. In sintonia con l'analoga concezione di Freud, Gehlen scrive:

Nell'uomo non ci sono "pulsioni" univoche, delimitabili attraverso l'esperienza, ma dobbiamo piuttosto parlare di una *dedifferenziazione*, di uno sfumarsi dei contorni; c'è qualcosa come uno "sbriciolamento" delle classi di istinti che negli animali sono esattamente definiti. *Dedifferenziazione* deve significare innanzitutto che nell'uomo i residui degli istinti devono essere concepiti come plastici, suscettibili di fusione e, secondo il modo di esprimersi di Freud, "convertibili"; essi si fanno trasformare in una certa misura l'uno nell'altro.¹⁷

L'eccesso pulsionale, nonché la scarsa differenziazione, quando non addirittura la "conversione" di una pulsione nell'altra¹⁸ o la "fusione" di una pulsione con l'altra,¹⁹ chiedono, per un comportamento determinato, una capacità di *inibizione* che limiti l'eccesso pulsionale e liberi l'azione dal determinismo stimolo-risposta che caratterizza la coazione animale. Libertà d'azione e produzione culturale hanno la loro radice nell'eccesso pulsionale, e precisamente: nell'*inibizione* che, privilegiando e stabilizzando una spinta pulsionale, innesca linee di condotta abitudinarie ed esoneranti, e nella *trasgressione* delle abitudini stabilizzate necessaria per la creazione di nuove condotte più efficaci.

L'intervallo, o come dice Gehlen, lo *iato* tra pulsione e soddisfazione, è il principio della *libertà* dell'uomo che, a differenza dell'animale, può procrastinare la soddisfazione della spinta pulsionale e così regolare l'azione in vista del futuro e delle nuove e mutate circostanze che si possono incontrare.

A circoscrivere la libertà è il *tempo* che nasce, al pari della libertà, dalla differibilità della soddisfazione delle pulsioni. Già Hobbes avvertiva che, a differenza dell'animale, l'uomo "è

affamato anche della fame futura”.²⁰ Questo antivedere agisce come stimolo inibitorio alla soddisfazione immediata del bisogno e apre lo spazio a quel fenomeno chiamato “psiche” che consiste nel “tenere presso di sé” la spinta pulsionale che, inibita e non soddisfatta, agisce a livello immaginario e progettuale, trovando il proprio orientamento nell’oggetto che la determina e la precisa, per cui, ancora una volta, appropriandosi del mondo, l’uomo si appropria di sé.

6. L’azione e la riflessione

Questa contemporanea formazione del “mondo esterno” e del “mondo interno” ha la sua spiegazione nel fatto che l’uomo, a differenza dell’animale, non è passivo di fronte agli stimoli del mondo esterno, ma *attivo*, grazie a quell’“autoavvertimento estraniato [*entfremdetes Selbstgefühl*]” che gli consente, a partire dalle sensazioni e dalle percezioni più elementari, di avvertire tanto l’esteriorità dell’oggetto, quanto il proprio corpo che lo sperimenta. Infatti, scrive Gehlen:

Caratteristiche dell’uomo sono le attuazioni senso-motorie combinate con sensazioni visive e tattili; queste attuazioni sono processi circolari, cioè tali da produrre essi stessi lo stimolo alla loro prosecuzione. Avvengono senza che a determinarle sussista un appetito, non rivestono alcun immediato valore di soddisfacimento pulsionale. Sono comunicative, si danno cioè in rapporto a un qualsiasi oggetto cointeressato nei movimenti, sono compiute nell’“autoavvertimento estraniato”, quanto a dire che sono vissute sul piano delle cose allo stesso modo che queste, inversamente, sono coinvolte nell’avvertirsi dell’azione.²¹

Avvertendo, insieme all’oggetto verso cui rivolge la sua azione, se stesso come agente, nell’uomo ha luogo una relazione circolare tra percezione e risposta motoria tale da garantire il proseguimento dell’azione a partire dalla modificazione avvertita nel contatto con le cose del mondo. Esempi se ne possono ricavare osservando il sistema tattile o il sistema fonetico-uditivo a proposito dei quali Gehlen scrive:

Com’è noto, già il bambino di due o tre mesi è in grado di produrre e di esercitarsi in una serie di balbettii articolati privi di significato, costituendosi così un patrimonio di capacità fonetiche

che solo più tardi imparerà a impegnare correttamente. Il fatto fondamentale di questo sistema fonetico-uditivo è il *duplice darsi* del suono, che è tanto attuazione motoria dell'organo della fonazione quanto suono restituito, udito da chi lo emette. Rispetto al suono che produciamo, noi ci comportiamo sia attivamente, appunto articolandolo, sia passivamente, vale a dire che il prodotto della nostra attività "ricade" senza fatica nell'orecchio. Qui la capacità di una propria attività estraniata è di un'evidenza che ha la sua replica soltanto nel *sistema tattile della mano*, anch'esso caratterizzato dal duplice dato dell'attività e della passività a un tempo, poiché anche qui, nell'attuazione dei movimenti della nostra mano, si danno stabilmente sensazioni tattili. In entrambi i circuiti sensoriali i nostri movimenti sono immediatamente riflessi sul piano sensorio, danno in misura elevatissima la sensazione di un'autoattività estraniata che si prolunga nei suoi effetti retroattivi e concomitanze sensoriali. Non appena acquisisce la libertà di movimento, la mano dell'uomo viene a essere un meccanismo pressoché autonomo, poiché ogni impressione tattile stimola all'afferrare ulteriormente, con il che nuove impressioni tattili si dispiegano a loro volta. Il bambino nell'epoca della lallazione, dei balbettii ancor privi di significato, esercita al tempo stesso il suo udito e il suo sistema fono-motorio. L'udire e il riimitare i suoni emessi, il prodursi negli "scarti", nelle irregolarità che inevitabilmente ricorrono nell'articolazione e nella qualità del suono, sono elementi importantissimi della propria attività autoavvertita che viene autonomamente sviluppandosi e saggiando a fondo le sue possibilità.²²

Si tratta di possibilità che raggiungono il loro apice nella riflessività del tutto esonerata propria del linguaggio e del pensiero autocosciente. Non quindi l'intelligenza e la comprensione del mondo *e poi* l'azione, ma *prima* l'azione, senza di cui l'uomo non avrebbe un mondo, *e poi* l'intelligenza o conoscenza del mondo quale risultato della *retroazione* del mondo sull'uomo che lo esperisce. La formula di G.B. Vico: "verum est ipsum factum"²³ esprime quella dipendenza della conoscenza dall'azione che Gehlen riformula con il suo principio dell' "autoavvertimento estraniato" che gli consente di affermare: "È radicalmente sbagliato voler additare la differenza essenziale tra uomo e animale nell' "intelligenza": la differenza sussiste già sul piano anatomico, sensomotorio e, come ora vedremo, su quello della fisiologia dei sensi".²⁴ Infatti:

Si possono analizzare i complicati processi di coordinamento dei movimenti del corpo, dell'occhio e della mano che tasta fino al punto in cui diventa chiaro che l'esistenza "immediata" del mondo che ci è dato è in realtà in gran misura mediata dalla nostra attività specifica e che dunque è un risultato. Alla fine di questi processi [...] sta comunque il fatto che ci troviamo in un mondo pienamente abbracciabile con lo sguardo, le cui particolarità vengono solo accennate (date simbolicamente) attraverso i contorni e le figure, la scala dei colori, le differenze di grandezza, le ombre, i rimpicciolimenti, ecc.²⁵

Sostenendo il *principio della dipendenza della conoscenza dall'azione*, Gehlen non si limita a superare il dualismo tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, ma può affermare che, se il mondo che l'uomo conosce è il mondo costruito dalla sua azione, *l'uomo, per natura*, ossia per la sua carenza organica, è *destinato a dominare la natura*, e siccome siamo soliti chiamare questo dominio "cultura", la *cultura* diventa per l'uomo quello che per l'animale è l'*ambiente*, cioè la condizione essenziale alla sua sopravvivenza. In questo senso, scrive Gehlen, è possibile dire che:

L'uomo vive essenzialmente in una "seconda natura", in un mondo da lui stesso trasformato e volto al vitale servizio dei *suoi* bisogni, vive in una "nature artificielle", come la chiama Sorel (*De l'utilité du pragmatisme*). D'altronde, noi non viviamo semplicemente in una natura artificiale, sibbene in una natura "coltivata", traendone possibilità, alle quali, se fosse lasciata a se stessa e permanesse nello stato originario, essa non perverrebbe. Nella natura immediata, nella "prima" natura non ci sono né animali utili né sostanze esplodenti.²⁶

Siccome l'uomo vive dei risultati della sua azione, non c'è in lui un primato della conoscenza a cui segue l'azione, ma, come peraltro già sostenevano Ch.S. Peirce²⁷ e W. James,²⁸ si danno processi cognitivi come fasi dell'azione. Infatti, scrive Gehlen: "Si consideri l'insufficiente dotazione dell'uomo, e sarà facile avvedersi che egli deve riconoscere per essere attivo e deve essere attivo per poter vivere l'indomani."²⁹

7. L'azione e la tecnica

L'uomo, dunque, è originariamente votato alla tecnica per *compensare* l'insufficienza dei propri organi, per *intensificare* le capacità che possiede, e per *agevolare* il lavoro della costruzione del mondo da cui la sua esistenza dipende. A questo proposito Gehlen formula:

Il principio del *sostituto d'organo*, accanto al quale compaiono fin dall'inizio l'*esonero dell'organo* e il *superamento dell'organo*. La pietra impugnata per colpire esonera e nel contempo supera nel risultato il pugno. Il veicolo, la cavalcatura ci esonerano dal camminare e ne superano ampiamente le capacità.³⁰

Come *condizione* imprescindibile d'*esistenza*, la tecnica è allora iscritta nell'*essenza* dell'uomo: "vero specchio dell'essere umano"³¹ perché:

Se per tecnica si intendono le capacità e i mezzi con cui l'uomo mette la natura al suo servizio in quanto ne conosce proprietà e leggi, le sfrutta e le contrappone le une alle altre, allora la tecnica, in questo senso più generale, è insita già nell'essenza stessa dell'uomo.³²

Siamo dunque agli antipodi della tesi heideggeriana secondo cui "l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico"³³ perché "la tecnica è un modo del disvelamento",³⁴ di quel disvelamento che i greci chiamavano *alétheia* e noi *verità*. Il disvelamento, infatti, lo schiudersi della natura (*phy'sis*) non si dà all'uomo nell'originarietà della sua innocenza, perché l'uomo si apre a una natura già dominata dal suo progetto e dai percorsi dischiusi dalle sue anticipazioni rese possibili dai successi tecnici ottenuti. Prima della contemplazione del mondo, c'è dunque l'azione che lo promuove e, promuovendolo, fissa quelle stabilità da cui l'operare tecnico prende le mosse per creare condizioni d'esistenza a quell'essere che per la propria carenza organica non riuscirebbe a sopravvivere fino all'indomani.

Se ci rendiamo conto che non si può discutere dell'*essenza* di qualcosa prescindendo dalle *condizioni della sua esistenza*, e se, d'altro lato, l'agire tecnico è la condizione dell'esistenza umana, allora la tecnica appartiene all'essenza dell'uomo e marca la differenza tra quest'ultimo e l'animale. L'animale, infatti, non è "tecnico" perché, a differenza dell'uomo, non è

biologicamente determinato all'azione, ossia alla modificazione della natura per la creazione di quella "seconda natura" che è la *cultura*, in cui solamente sono rintracciabili le condizioni elementari che garantiscono all'esistenza umana la sua nascita e la sua sopravvivenza.

La trasformazione della natura in cultura, scrive Gehlen, "è un processo biologicamente necessario, perché un essere, che per natura è così problematicamente dotato, deve fare di una natura trasformata il punto di appoggio della sua propria, dubbia, capacità di vivere".³⁵ Non quindi la tecnica come prodotto maturo della progressiva evoluzione umana, ma *la tecnica come condizione imprescindibile dell'esistenza umana*, come ciò senza di cui l'uomo non avrebbe potuto inaugurare la propria storia.

¹ Cfr. il capitolo 8, § 1: "L'anima come memoria delle operazioni tecniche".

² A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 55.

³ A. GEHLEN, *Ein Bild vom Menschen* (1941), tr. it. *Una immagine dell'uomo*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990, pp. 88-89. Il riferimento a Herder, in cui è sintetizzato il modello antropologico del filosofo tedesco, trova il suo riscontro in J.G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), alle pagine 26 sgg., 93 sgg. dell'edizione Suphan delle *Sämtliche Werke*, Berlin 1877-1913, vol. V.

⁴ A. GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957), tr. it. *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugarco, Milano 1984, p. 12.

⁵ A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 60.

⁶ Ivi, p. 90.

⁷ Cfr. in proposito J.H. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), tr. it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, Roma-Mazara del Vallo 1954; e anche, sempre di Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), tr. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Laterza, Bari 1992.

⁸ A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 108.

⁹ Ivi, p. 43.

¹⁰ Ivi, p. 163.

¹¹ Ivi, p. 200.

¹² *Ibid.*

¹³ Ivi, pp. 207-208. C. MAINOLDI, a cui dobbiamo la traduzione italiana de *L'uomo* di Gehlen, osserva opportunamente in nota che: "Il primo significato di *übersehen* è 'cogliere con un solo sguardo', 'abbracciare con un colpo d'occhio'; il secondo è 'non guardare', 'far scivolare l'occhio', 'ignorare'" (p. 207).

¹⁴ Ivi, pp. 76-77.

¹⁵ Ivi, pp. 89-90.

¹⁶ Ivi, p. 84.

¹⁷ A. GEHLEN, *Über instinktives Ansprechen auf die Wahrnehmungen* (1961), tr. it. *Sulla reattività istintiva delle percezioni*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 228.

¹⁸ Il termine "conversione" indica la trasposizione di un conflitto psichico in un sintomo somatico nel quale si esprime simbolicamente un ricordo, una fantasia o un desiderio rimosso. Nell'introdurre questo termine S. Freud parla di "un salto dallo psichico all'innervazione somatica" che a suo stesso parere è difficile da concepire, ma altrettanto facile da constatare nelle manifestazioni isteriche, dove "la rappresentazione incompatibile è resa inoffensiva dal fatto che la sua somma di eccitamento viene trasformata in qualcosa di somatico, processo per il quale desidererei proporre il nome di 'conversione'. La conversione può essere totale o parziale e si realizza a carico di quella innervazione motoria o sensoria che risulta più o meno strettamente connessa con l'esperienza traumatica". S. FREUD, *Die Abwehr-Neuropsychosen* (1894), tr. it. *Le neuropsicosi da difesa*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. II, p. 124.

¹⁹ Il termine "fusione" è stato introdotto da S. Freud, che parla anche di "impasto delle pulsioni" e di loro "defusione" a proposito delle pulsioni di vita e delle pulsioni di morte: "Crediamo che il sadismo e il masochismo ci offrano due eccellenti esempi di impasto delle due specie di pulsioni, l'eros e l'aggressività; e avanziamo l'ulteriore ipotesi che questo rapporto sia tipico, che tutti i moti pulsionali che possiamo studiare consistano in tali impasti o leghe delle due specie di pulsioni. Le pulsioni erotiche apporterebbero in essi la varietà delle loro mete sessuali, mentre le altre ammetterebbero solo attenuazioni e gradazioni della loro monocorde tendenza". S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere*, cit., vol. XI, pp. 212-213.

²⁰ "*Etiam famis futurae famelicus*", TH. HOBBS, *Elementorum Philosophiae Sectio secunda: De Homine* (1658), tr. it. *Elementi di filosofia: Il corpo - L'uomo*, Utet, Torino 1972, capitolo X, § 3, p. 588.

²¹ A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 190.

²² Ivi, pp. 167-168.

²³ G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), in *Opere*, Sansoni, Firenze 1971, I, 1, p. 63.

²⁴ A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 190.

²⁵ A. GEHLEN, *Una immagine dell'uomo*, cit. p. 90.

²⁶ A. GEHLEN, *L'uomo*, cit., p. 345. Il riferimento è a G. SOREL, *De l'utilité du pragmatisme*, Riviére, Paris 1921.

²⁷ CH.S. PEIRCE, *Pragmatism and Pragmaticism*, in *Collected Papers*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1931-1935, vol. V, tr. it. antologica in *Pragmatismo e pragmaticismo*, Liviana, Padova 1966, e in *Il pragmatismo*, Utet, Torino 1970, pp. 144-182.

²⁸ W. JAMES, *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking* (1907), tr. it. antologica *Il significato del pragmatismo*, in *Il pragmatismo*, cit., pp. 304-321.

²⁹ A. GEHLEN, *L'uomo*, cit. pp. 77-78.

³⁰ A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen* (1961), tr. it. *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 128.

³¹ A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 12.

³² Ivi.

³³ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* (1954), tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 5.

³⁴ Ivi, p. 9.

³⁵ A. GEHLEN, *Zur Geschichte der Anthropologie* (1957), tr. it. *Per la storia dell'antropologia*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 198.

Parte terza

Psicologia della tecnica: teoria dell'azione

Povero di apparato
sensoriale, privo d'armi,
nudo, embrionale in tutto il
suo *habitus*, malsicuro nei
suoi istinti, l'uomo è l'essere
che dipende esistenzialmente
dall'*azione*.

A. GEHLEN, *L'uomo nell'era
della tecnica* (1957), p. 11.

17. Il soggetto e l'azione

L'azione è la vera e propria realtà [...] Ciò che è Io – è mediante l'azione.

NOVALIS, *Frammenti*
(1795-1800), fr. 190

1. Il primato dell'azione e l'arretratezza della psicologia

La psicologia che conosciamo dice *Io* e parla del *soggetto*, una costruzione della *riflessione*, quindi qualcosa di secondario, di derivato, di cui non si ha esperienza se non postuma, dopo che l'azione è avvenuta e ha lasciato sul campo quel deposito della memoria che la cultura cristiana ha coltivato con la nozione di *anima* e la cultura moderna con la nozione di *coscienza*. Figlia di questi lasciti culturali, la psicologia, nella sua pigrizia intellettuale, ancora non ha avvertito, nonostante le pratiche sperimentali con cui pretende di legittimarsi come scienza, che l'Io, il soggetto, l'anima, la coscienza sono dei derivati dell'*azione*, nel senso in cui ne parla Novalis quando dice: "l'azione è la vera e propria realtà. [...] Ciò che è Io – è mediante l'azione".¹

Finché la psicologia a indirizzo *scientifico-naturalistico* non dimetterà il suo vano tentativo di cercare di comprendere l'uomo a partire dall'esperimento sull'animale, e finché la psicologia a indirizzo *fenomenologico-ermeneutico*, in tutte le sue varianti psicodinamiche, cognitive, comportamentiste, sistemiche, sociologiche, continuerà nei suoi sforzi volti ad afferrare l'essenza dell'uomo a partire dai condizionamenti della cultura cristianoidealista che parlano di "anima" e di "coscienza", gli approdi saranno per l'una l'etologia e per l'altra il soggettivismo ingenuo, in quanto all'una sfugge che l'uomo è abissalmente distante dall'animale perché privo di quel connotato primario che è l'istinto, all'altra che l'anima e la coscienza sono il residuo dell'azione, ciò che resta dopo che l'azione ha già creato l'uomo e il mondo.

Occorre a questo punto fondare una *psicologia dell'azione* capace di evitare da un lato lo sguardo *riduttivo* sull'uomo, tipico della psicologia scientifico-naturalistica che pensa l'uomo a partire dall'animale, dall'altro lo sguardo *reattivo* sull'uomo come accade alla psicologia fenomenologico-ermeneutica che non accosta l'uomo a partire dalla sua esperienza immediata della realtà attraverso l'azione, ma dalla sua esperienza seconda e quindi *reattiva* che è la riflessione sull'azione.

La psicologia dell'azione ha in Schopenhauer e Nietzsche i suoi maggiori rappresentanti che la storia della psicologia esclude dalla propria fortificazione. Aggirandola è possibile sentire l'eco lontana di H. von Kleist, Novalis, J.G. Herder che nell'età dei lumi, quindi nell'epoca del pensiero reattivo, non concedono alla ragione di farsi rappresentante dell'anima, mentre più vicine giungono le voci di L. Klages, Th. Lessing, M. Scheler, H. Bergson, H. Plessner, A. Gehlen, le cui intuizioni sono state troppo rapidamente liquidate in una generica e spesso derisa "filosofia della vita", quando invece il loro tentativo era di evitare che il pensiero imbrigliasse la vita, o che la vita sconvolgesse il pensiero perdendosi con esso. Di questi autori si potrebbe dire quello che G. Deleuze dice di Nietzsche quando lo scorge alla ricerca di quell'"unità che rende l'aneddoto della vita un aforisma del pensiero, e rende una valutazione del pensiero una nuova prospettiva di vita".²

2. Azione e alienazione. Il presupposto soggettivistico di Marx e Freud

C'è un senso in cui è possibile dire che, nonostante gli sforzi compiuti in questo secolo nel tentativo di emanciparsi dalla filosofia, la psicologia non ha mai messo in questione il primato del soggetto che il *cogito* di Cartesio e l'*Io penso* di Kant avevano inaugurato. Nonostante nessuna osservazione scientifica e nessuna verifica sperimentale siano in grado di suffragare la tesi secondo cui l'azione è *successiva* e *dipende* dalla decisione dell'Io, la psicologia continua a muoversi in questa tradizione di pensiero e, nelle sue produzioni, a ribadire questa posizione al di là di tutte le possibili obiezioni e le prove

contro.

È vero che un settore della psicologia: la psicoanalisi, constata che molto spesso l'azione è promossa da motivi inconsci che sfuggono al controllo dell'Io, per cui l'Io è alienato, *ent-fremdt*, estraneo alle proprie azioni, ma questa estraneità è considerata provvisoria, nel senso che il progresso della civiltà su larga scala, o la cura analitica nel caso particolare, hanno come scopo quello di superare l'alienazione, e di condurre l'Io al pieno possesso delle sue azioni, come vuole la formula freudiana secondo la quale: "La psicoanalisi è uno strumento inteso a rendere possibile la conquista progressiva dell'Es da parte dell'Io"³ perché occorre

Rafforzare l'Io, renderlo più indipendente dal Super-io, ampliare il suo campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, così che possa annettersi nuove zone dell'Es. Dove era l'Es, deve subentrare l'Io. È un'opera di civiltà, come ad esempio il prosciugamento dello Zuiderzee.⁴

Il concetto di *alienazione*, di *Entfremdung*, o, se si preferisce, di *estraneità*, pensa l'azione come un inconscio estranearsi dell'Io, la cui libertà sarebbe compromessa se l'Io non riuscisse a riappropriarsi della sua estraneazione. Qui Freud pensa come Marx, per il quale quando i prodotti dell'attività lavorativa si autonomizzano, essi dominano la vita degli uomini piuttosto che esserne dominati. La *rivoluzione* ipotizzata da Marx e la *cura analitica* ideata da Freud si giustificano solo nella prospettiva di restituire all'Io (al lavoratore, all'uomo) la disponibilità delle sue azioni, il recupero della sua parte alienata. Se questo è vero, marxismo e psicoanalisi sono, ciascuno nel suo campo d'applicazione, fedeli esecutori del programma idealistico dove la libertà dell'Io è nella riappropriazione di quella autonomia che era andata perduta nell'alienazione.

La formula idealistica è passata dalla filosofia alla psicologia e alla sociologia, assegnando a questi ambiti il loro compito: ridare al soggetto il potere di disporre dei prodotti della sua autonoma attività in cui si era estraneato (alienato), e quindi ricomprendere l'azione nella soggettività. Neppure il sospetto che la libertà si dà proprio nell'alienazione, nell'estrinsecarsi dell'azione da cui la soggettività dipende, non essendo il

soggetto altro che l'interiorizzazione dei risultati conseguiti dall'azione. Ma allora, se l'azione è la condizione d'esistenza di quell'essere manchevole che, come scrive Gehlen: "è costretto ad essere attivo per poter vivere l'indomani",⁵ la psicologia potrà dire qualcosa di sensato sull'uomo solo partendo dall'azione e non dalla soggettività che è un prodotto dell'azione.

3. Il soggetto e il mondo come prodotti dell'azione

Quando un'azione approda nel mondo (*Welt*) che, a differenza di ciò che è l'ambiente (*Um-welt*) per l'animale, non è già organizzato in funzione della vita dell'uomo, produce, quando è azione riuscita, quelle condizioni d'esistenza che sono gli "oggetti utili a...". La risposta positiva dell'oggetto ai bisogni dell'organismo è ciò che sottrae l'oggetto allo statuto indifferente della *cosa* per iscriverlo nell'orizzonte del *significato*, creando, insieme agli oggetti divenuti "significativi", l'ambiente umano che dunque non preesiste, come nel caso dell'animale, all'azione, ma è da questa creato.

A differenza dell'animale, infatti, l'organismo umano non è un apparato sensorio che, da una condizione di *passività*, risponde a determinati stimoli provenienti dal mondo, ma un apparato produttivo che, *agendo*, determina il proprio ambiente che dunque nasce come risposta alla sua azione. In altri termini, l'azione, intervenendo nel mondo, rende possibile la comparsa di quelle situazioni o di quegli oggetti che non preesistono, ma vengono creati dall'azione che li interroga. Così una pietra è un arma non in se stessa, ma quando è investita da un'azione che la impiega come tale; allo stesso modo l'erba è un commestibile non in se stessa, ma perché esistono degli erbivori per il cui istinto l'erba è commestibile. Ciò significa che le *cose* sono nella natura, ma il loro *significato* è creato per l'animale dall'istinto e per l'uomo dall'azione. Con questa differenza: che l'istinto trova già predisposto quello che l'azione deve produrre nel suo reiterato contatto con le cose. Qui avviene quella pratica selettiva che lascia nell'insignificanza ciò che non risponde al bisogno, mentre fa emergere tutte le risposte positive che, messe in

relazione, formano quella costellazione di significati che costituiscono per l'uomo il *suo* mondo.

Il mondo allora è una riserva infinita di significati latenti da cui emergono quelli che l'azione rende palesi. Il loro palesarsi costituisce quel primo nucleo di significati che diventano centri di irradiazione per ulteriori significazioni, quindi stimoli che sollecitano ulteriori risposte in una progressione di cui non si può indicare il limite. Siccome l'uomo non abita il mondo, ma la costellazione dei significati che la sua azione ha fatto emergere, possiamo dire che il mondo che l'uomo conosce e abita è il mondo che la sua azione ha costruito.

Ma, costruendo il mondo, l'uomo costruisce se stesso, perché il significato che le cose acquistano quando sono investite dall'azione agisce come stimolo sull'organismo umano informandolo del significato acquisito dalle cose. La soggettività non è altro che l'interiorizzazione di questi significati, dove l'azione ripetuta produce l'*abilità* che, interiorizzata, si esprime come *abitudine*. L'abitudine, a sua volta, esonera dalla ripetizione dei tentativi e libera l'azione per la produzione di altre significazioni. Non quindi una soggettività che decide l'azione, ma il successo reiterato dell'azione che crea il primo nucleo della soggettività.

Tutto ciò è facilmente verificabile nel bambino, la cui soggettività non precede l'azione, ma si costituisce sui successi ripetuti e acquisiti delle sue azioni. Il primo nucleo della soggettività, infatti, non è altro che l'organizzazione della serie di atteggiamenti che il bambino è in grado di assumere nei confronti dell'ambiente costruito dalla serie dei successi e degli insuccessi delle sue azioni. Il successo agevola la capacità di distinguere uno stimolo da un altro e quindi di indirizzare direttamente la risposta allo stimolo idoneo a combinarsi con altri, tralasciando gli stimoli non idonei; l'insuccesso ritarda le combinazioni produttive e la capacità di esonerarsi nei confronti degli stimoli improduttivi.

Tutto ciò è comprensibile alla sola condizione che la soggettività sia pensata non come una *sostanza*, ma come una *funzione*: la funzione di essere al mondo, perché nel mondo essa è collocata e non nel cervello. Nel cervello c'è solo il meccanismo fisiologico in grado di attivarla o di sopirla, ossia di aprirla o chiuderla al mondo dove sono le cose che, con le

loro caratteristiche, consentono alla soggettività di controllare la propria esperienza, ossia di disciplinarsi nella visione delle cose in modo da poter discernere le vie impraticabili da quelle praticabili e, tra queste, quelle più idonee a trovare espressione in un determinato ambito di esperienza.

“Esperienza” significa disporre di un insieme di atteggiamenti organizzati, maturati a partire dalle risposte positive ottenute dalle nostre azioni. Queste hanno disegnato per noi il mondo.

Se è vero, come si diceva sopra, che se non ci fossero animali erbivori, l'erba non sarebbe un cibo, allora è giocoforza concludere che è l'organismo a far nascere gli oggetti e quindi a creare un mondo. E ciò va detto nel senso che la reazione organica è responsabile della comparsa di tutta una serie di oggetti che non sarebbero mai venuti in luce in assenza di un certo organismo. Unica, ma decisiva differenza, è che a far sorgere il mondo nell'animale è l'*istinto*, mentre nell'uomo è l'*azione* che fa emergere nelle cose certe caratteristiche che si evidenziano solo in relazione a una determinata esperienza e che in nessun modo emergerebbero al di fuori di tale relazione. Investite dall'azione le cose assumono un significato la cui *interiorizzazione* costituisce quella che chiamiamo “soggettività”. Un'interiorità generata dall'esteriorità e in vista dell'esteriorità, perché la soggettività, lo ripetiamo, non è una sostanza ma è una funzione, la funzione di rispondere al mondo che l'azione ha creato.

Finché la psicologia prenderà avvio dalla soggettività, magari pensata come “sostanza”, tralasciando la serie delle azioni che, ripetendosi con o senza successo, l'hanno costituita, la psicologia non può che fraintendere il proprio oggetto perché trascura la dinamica della sua formazione. Ogni dinamica successiva ipotizzata a partire dalla soggettività sarà sempre debitrice della dinamica *produttiva* della soggettività. E ognuno sa che non c'è senso o significato che ceda il suo segreto là dove ne è stata rimossa la genesi.

¹ NOVALIS, *Frammente* (1795-1800), fr. 190, tr. it. *Frammenti*, Rizzoli, Milano 1991, pp. 86-87.

² G. DELEUZE, *Nietzsche* (1965), tr. it. *Nietzsche*, Bertani, Verona 1977, p. 23.

³ S. FREUD, *Das Ich und das Es* (1922), tr. it. *L'Io e l'Es*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. IX, p. 517.

⁴ S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 190.

⁵ A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 78.

18. La carenza istintuale

L'uomo è di una sprovvedutezza biologica unica, e si rivale di questa carenza soltanto grazie alla sua *capacità di lavoro*, ovvero alle sue doti per l'azione.

A. GEHLEN, *L'uomo* (1940), p. 60

1. L'istinto animale e le sue specificità

C'è una potenza composta e segreta che dispiega un'armonia che l'uomo ammira come cosa a lui non data, e perciò ritenuta sovrumana o divina. Probabilmente lì si radica quell'immaginazione religiosa che ha portato a divinizzare gli animali e la loro vita sicura e non turbata dall'eccesso pulsionale, dal penoso intervallo tra lo stimolo e l'incertezza della risposta, dall'inquietudine della scelta, dal peso della riflessione, dalla necessità della previsione, dall'impossibilità di dimettere l'azione, dallo spettacolo insopprimibile della morte. Questa potenza composta e segreta che l'uomo ammira nell'animale è l'*istinto*, la risposta innata che, senza esitazione, scatta di fronte a quei segnali tipici per la specie che l'etologia chiama "segnali scatenanti".

Detti segnali provenienti dal mondo esterno, e più precisamente da una situazione biologicamente significativa, liberano immediatamente, anche senza alcuna esperienza precedente, senza prove ed errori, la risposta dell'organismo in modo specifico, sensato e quindi vantaggioso per la conservazione dell'individuo e della specie. Ciò è possibile perché strutture senso-motorie, già predisposte prima della nascita, sono a disposizione dell'organismo che le libera in presenza di un'eccitazione, a sua volta altamente specifica, proveniente dall'esterno.

L'istinto animale presuppone quindi due *specificità*: la specializzazione degli organi predisposti a reagire agli stimoli

dell'ambiente, e la specificità degli stimoli ambientali a cui gli organi specializzati reagiscono. Questa duplice specificità chiude il cerchio della relazione organismo-ambiente dove non c'è traccia di *azione*, ma solo di *reazione* dell'uno sull'altro. Nella rigidità di questa reazione è chiusa la vicenda animale; il ritmo della ripetizione è il suo eterno sigillo. Anche quando l'uomo dovesse invidiare la quiete animale e la sua perfetta armonia con l'ambiente naturale, il ritmo della ripetizione senza sbocco e senza speranza di variazione estinguerebbe sul nascere ogni sentimento di invidia o ammirazione perché, come già notava Nietzsche:

Al confronto con l'animale l'uomo si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello – giacché questo soltanto egli vuole, vivere come l'animale né tediato né fra dolori, e lo vuole però invano, perché non lo vuole *come* l'animale.¹

2. L'insufficienza biologica della condizione umana

Nel “come” è iscritta la differenza da rintracciare non tanto negli orizzonti senza confini dischiusi dall’“anima”, quanto nelle insufficienze biologiche del corpo umano caratterizzato da organi non specializzati, da un’assenza totale di autonomia all’atto della nascita, quasi si trattasse di un parto prematuro con conseguente ritardo dello sviluppo, dove l’autonomia è raggiunta per acquisizione e apprendimento e non come risposta immediata di una disposizione istintuale alla sollecitudine dell’ambiente.

Queste differenze, messe in luce dagli studi di zoologia di A. Portmann,² di anatomia di L. Bolk³ e di J. Versluys,⁴ e di biologia di M.-E. Dubois,⁵ dicono che la non-specializzazione degli organi e il ritardo nel processo biologico non rappresentano un vantaggio nella lotta per l’esistenza, non concorrono a un miglior livello di adattamento e tantomeno favoriscono il processo di selezione naturale, per cui diventa problematico descrivere l’uomo in termini di *evoluzione* lineare o spiegarne l’origine attraverso le leggi della *selezione* e dell’*adattamento*.⁶

Rispetto alla specificità dell’istinto animale, con tutti i

vantaggi ad esso connessi in ordine alla sopravvivenza, l'uomo sembra mal inserirsi in un'ipotesi evolutiva. Ciò che in lui si assiste è, come dice Gehlen, un'inversione (*Verkehrung*), un rovesciamento (*Umschlagen*), un'involuzione (*Rückbildung*). La sua sopravvivenza non è garantita da una più raffinata disposizione istintuale, né da una migliore specializzazione degli organi, ma piuttosto da una diversa relazione tra il corpo e il mondo scandita non dalla *reazione* del corpo al mondo, ma dall'*azione* del corpo sul mondo.

Se in questa azione ravvisiamo il principio della tecnica, dobbiamo dire che la tecnica è la condizione imprescindibile della sopravvivenza umana, raggiunta non all'*apice* di un processo evolutivo, ma già all'*inizio*, in una diversa modalità di relazionarsi al mondo. Una modalità che per l'uomo è *attiva*, non *reattiva*.

3. L'improbabilità della teoria dell'evoluzione e della teoria della domesticazione

Se l'*evoluzionismo* non sembra una teoria adatta a comprendere la peculiarità dell'uomo privo di una significativa specializzazione istintuale, altrettanto inadeguata sembra essere la teoria della *domesticazione* avanzata da E. Fischer⁷ e da K. Lorenz,⁸ secondo cui l'uomo avrebbe perso numerose specializzazioni animali per la stessa ragione per cui gli animali domestici, per effetto della limitazione della libertà di movimento, per la scarsità di spazio, aria e luce, per la mancanza di selezione naturale, perdono tono muscolare, potenza istintiva, aggressività e intensità sessuale.⁹

Questa diminuzione o perdita non deve trarre in inganno. Se un animale addomesticato, all'avvicinarsi dell'uomo, non mette più in moto la reazione istintiva di fuga, non significa che questa è stata modificata dall'addomesticamento, ma che, per effetto dell'assuefazione determinata dalla ripetizione dello stimolo, la reazione istintiva diminuisce di intensità fino a non scatenarsi. Il silenzio della risposta non è un apprendimento, ma il risultato dell'affievolirsi dello stimolo.

Se il processo di domesticazione fosse responsabile dell'attenuarsi nell'uomo di istinti un tempo sicuri, qualsiasi

disordine dovesse interrompere questo processo riporterebbe all'antica sicurezza e non al totale disorientamento in cui l'uomo viene a trovarsi ogni volta che situazioni epocali o personali fanno cadere quei freni inibitori, culturali e sociali, che sono per l'uomo il sostituto della specializzazione istintuale, la cui forza risiede proprio nella specificità che inibisce qualsiasi stimolo non conforme alla peculiarità dell'istinto.

L'uomo si domestica perché inibisce la sua apertura al mondo che, non limitata, non consentirebbe una sequenza di azioni vantaggiose; l'animale si domestica per assuefazione a stimoli che inibiscono o rendono silente la sua risposta. Sia nell'animale sia nell'uomo la domesticazione è dunque determinata dall'*inibizione*, ma mentre nell'animale l'inibizione è il silenzio di una *reazione*, nell'uomo è la condizione per l'attuazione di un'*azione*. Uno *subisce* l'inibizione, l'altro la *sceglie*.

Questa differenza tra l'animale e l'uomo non consente di collocare quest'ultimo al vertice di un processo evolutivo, perché la differenza non è al *termine*, ma all'*origine* della storia animale e della storia umana. All'origine c'è la divaricazione tra un organismo che, con il suo apparato istintuale, *reagisce* all'ambiente, e un organismo che, privo di un apparato rigidamente preordinato, *agisce* sull'ambiente. Non nell'"anima" dunque, ma nelle radici del *bíos*, all'alba della vita, c'è la divaricazione, il differente destino, scandito per l'uno dalla precisione dell'istinto, per l'altro dall'incerto tentativo dell'agire tecnico. Scrive in proposito Gehlen:

*Proprio nel luogo in cui per l'animale c'è l'"ambiente", sorge quindi, nel caso dell'uomo, il mondo culturale, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la sua vita. Già per questo è radicalmente erroneo discorrere di un ambiente dell'uomo in senso biologicamente definito. Nell'uomo, alla non-specializzazione della sua costituzione corrisponde la sua apertura al mondo e, alla deficienza strumentale della sua *phy'sis*, la "seconda natura" da lui stesso creata.*¹⁰

Questa "seconda natura", che siamo soliti chiamare "cultura", è la natura stessa trasformata dall'azione tecnica che consente all'uomo di procurarsi tutto ciò che sfugge alla

sua carenza istintuale. Nella *natura dominata* l'uomo trova il suo ambiente "naturale" che quindi, già dall'inizio, è ambiente "tecnico", perché l'uomo non dispone di un apparato istintuale sufficientemente specializzato da consentirgli di vivere in una natura selvaggia o comunque non dominata. Prima che un atto di orgoglio, il dominio della natura è per l'uomo una condizione d'esistenza, e perciò la *volontà di potenza*, che Nietzsche indica come prerogativa dell'umano, non è eccesso o arbitrio incontrollato, ma imprescindibile condizione di vita per quell'essere carente che non può vivere se non dominando. A promuovere questo dominio non è dunque l'incomprimibile creatività dello "spirito", ma la carenza della condizione biologica.

¹ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), tr. it. *Considerazioni inattuali, II, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. III,1, § 1, p. 262 (corsivo mio).

² A. PORTMANN, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944; *Die Entstehung des Menschen als Problem der Evolutionsforschung*, in "Verhandlungen der Schweizer Naturforschenden Gesellschaft", 1945; *Von der Idee des Humanen in der gegenwärtigen Biologie*, Basel 1948; *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, in *Rowholts deutsche Enzyklopädie*, vol. XX, Hamburg 1956; *Biologie und Geist*, Rhein Verlag, Zürich 1959; *Aufbruch der Lebensforschung* (1965), tr. it. *Le forme viventi*, Adelphi, Milano 1989.

³ L. BOLK, *Die Topographie der Orbita beim Menschen und Anthropoiden und ihre Bedeutung für die Frage nach der Beziehung zwischen Menschen und Affenschädel*, Amsterdam 1919; *Die Entstehung des Menschenkinnes. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Unterkiefers*, Amsterdam 1924; *Das Problem der Menschenwerdung. Vortrag*, Jena 1926.

⁴ J. VERSLUYS, *Hirngrösse und hormonales Geschehen bei der Menschenwerdung. Ein Vortrag über die Untersuchungen von E. Dubois und L. Bolk und die Bedeutung derselben, gehalten im Seminar des Vereins für angewandte Psychopathologie und Psychologie*, Wien 1937.

⁵ M.-E. DUBOIS, *Biologie générale*, Paris 1930.

⁶ Si vedano in proposito le pagine ben documentate di R. TRONCON, *Studi di antropologia filosofica*, Guerini, Milano 1991, pp. 170-184, dove in rapida sintesi si evidenziano le corrispondenze tra gli studi di zoologia, anatomia e biologia che compongono la letteratura scientifica a cui fa riferimento A. Gehlen a sostegno della sua tesi relativa alla carenza biologica della condizione umana.

⁷ E. FISCHER, *Die Rassenmerkmale des Menschen als Domestikationserscheinung*, in "Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie", 18, 1914.

⁸ K. LORENZ, *Über den Begriff der Instinkthandlung*, in "Folia Biotheoretica", II, 1937; *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, in "Zeitschrift für Tierpsychologie", 2, 1943; *Psychologie et philogénèse* (1954), in *Essais sur le comportement animal et humain*, Paris 1970; *Über das Töten von Artgenossen*, in "Jahrbuch Max Planck-Gesellschaft", 1955.

⁹ Sulla teoria dell'evoluzione e sulla teoria della domesticazione a partire dalla non-specializzazione dell'uomo si veda M.T. PANSERA, *L'uomo, progetto della natura*,

Studium, Roma 1990, e in particolare il capitolo III: "L'uomo dal punto di vista biologico", pp. 91-109.

¹⁰ A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 64-65.

19. L'eccesso pulsionale

L'uomo primordiale stava meglio perché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza.

S. FREUD, *Il disagio della civiltà* (1929), p. 602.

1. Freud: la rigidità dell'istinto animale e la plasticità delle pulsioni umane

Carenza istintuale da un lato ed eccesso pulsionale dall'altro. Questa almeno è la lezione di Freud che, sostituendo, nel caso dell'uomo, la parola "istinto" (*Instinkt*) con la parola "pulsione" (*Trieb*), sancisce la differenza tra l'uomo e l'animale e salda le forze oscure che agitano i corpi con le espressioni più alte che la nostra cultura attribuisce allo spirito. Questo nesso, che è poi il modo freudiano di oltrepassare il dualismo anima e corpo, racchiude la specificità dell'umano che, a differenza dell'animale, è privo di istinti e carico di pulsioni.

L'*istinto* è concepito da Freud come un comportamento organizzato fissato dall'ereditarietà, caratteristico della specie, preformato nel suo svolgimento e adattato al suo oggetto; la *pulsione* invece è una costituente psichica che produce uno stato di eccitazione che spinge l'organismo all'attività, anch'essa geneticamente determinata, ma suscettibile di essere modificata dall'esperienza individuale. Nei confronti dell'*istinto*, scrive Freud:

La pulsione si differenzia per il fatto che trae origine da fonti di stimolazioni interne al corpo, agisce come una forza costante e la persona non le si può sottrarre con la fuga, come può fare di fronte

allo stimolo esterno. Nella pulsione si possono distinguere: fonte, oggetto e meta. La fonte è uno stato di eccitamento nel corpo, la meta l'eliminazione di tale eccitamento; lungo il percorso dalla fonte alla meta la pulsione diviene psichicamente attiva. Noi ce la rappresentiamo come un certo ammontare di energia, che preme verso una determinata direzione. Da questo premere [*treiben*] le deriva il nome di "pulsione" [*Trieb*].¹

Rispetto alla carica istintuale, l'energia pulsionale è *ridotta* in ordine all'intensità e *indifferenziata* in ordine alla specificità. Le pulsioni sono infatti suscettibili di "fusione", "conversione", "sublimazione",² i loro contorni sono sfumati, le loro mete tra le più varie: dalla soddisfazione organica alla creazione artistica; inoltre sono *permanenti* e non sottoposte a periodicità come accade all'istinto animale, sono *plastiche*, cioè capaci di spostarsi su oggetti diversi a seconda delle situazioni a cui si adattano e in cui si orientano nella ricerca della meta soddisfacente alla quale, tramite l'*inibizione*, è possibile anche rinunciare. Già nella pulsione sono le tracce dell'*intenzionalità* e dell'*intelligenza*. Nulla della cecità dell'istinto.

La pulsione umana, infatti, già abita il "mondo dei fini" a cui l'indirizza l'azione senza cui la pulsione non avrebbe sbocco. Ma tra la pulsione e l'azione c'è un *intervallo* che è negato all'istinto. *Questo intervallo è la casa di psiche*.³

2. L'inibizione della pulsione e il differimento della sua soddisfazione come condizioni per la nascita dello spazio psichico

In quanto essere non specializzato e privo di un ambiente naturale a lui adatto, l'uomo, a differenza dell'animale il cui istinto è sintonizzato sullo stimolo proveniente dall'ambiente, non conosce la "via breve" del soddisfacimento diretto del bisogno, ma, attraverso la sua azione, deve elaborare il mondo in modo da renderlo fruibile. La *scarsa differenziazione* delle pulsioni, la loro *plasticità*, la loro *permanenza non periodica*, obbligano l'uomo ad una esposizione costante a un numero incalcolabile di stimoli provenienti dal mondo esterno che, opportunamente selezionati e poi saggiati dall'azione, lasciano

intravedere possibili mete per il soddisfacimento pulsionale. Perché queste mete appaiano, occorre che sia già in azione un *processo inibitorio* sul fronte interno in ordine all'eccesso pulsionale, e sul fronte esterno in ordine all'eccesso di stimoli, perché, solo inibendo pulsioni non orientate e stimoli esterni non favorevoli, è possibile attivare quell'azione produttiva che raggiunge la meta.

L'eccesso delle pulsioni e degli stimoli esterni crea un campo di possibilità che poi l'inibizione seleziona per reperire la via più breve che sarà poi percorsa dall'azione. L'ambito dell'azione non è mai la situazione attualmente presente, che per l'animale è l'ultimo orizzonte, ma la previsione delle condizioni future che rendono possibile quel proseguimento dell'azione senza di cui l'esistenza umana non raggiungerebbe il suo domani.

A differenza della vita istintiva, la vita pulsionale, con i suoi caratteri di permanenza, plasticità e intenzionalità, sa *procrastinare*, attraverso l'inibizione, la soddisfazione immediata per quella futura se questa è più stabile e più garantita. Ma per questo occorre un *intervallo* tra pulsione e azione, quell'intervallo presieduto dall'inibizione che crea lo spazio psichico per la selezione degli stimoli e la scelta dell'azione più vantaggiosa.

Questa capacità di dire di no alla pressione pulsionale e alla fascinazione degli stimoli esterni improduttivi è cosa che il bambino apprende dagli insuccessi della sua azione e dall'educazione, che è una via breve per limitare l'insuccesso e che, interiorizzata, rafforza l'inibizione e quindi l'intervallo tra pulsione e azione in cui consiste la psiche. Senza insuccesso, o come dice Freud, senza *frustrazione*,⁴ non si selezionano le azioni vantaggiose e non matura quel processo inibitorio che, procrastinando la soddisfazione immediata, crea le premesse per la costruzione delle condizioni che garantiscono la vita futura.

Inibendo le pulsioni e gli stimoli improduttivi, l'azione che ha successo retroagisce sul soggetto creando quel "mondo interiore" che chiamiamo "psiche", per cui l'azione non si limita a creare le condizioni *esterne* d'esistenza, ma anche quelle *interne* di previsione e di scelta di azioni future. L'una cosa e l'altra. Perché senza inibizione non si dà azione

produttiva, e solo l'azione produttiva, retroagendo, rafforza quegli schemi inibitori che sono poi le condizioni delle azioni future. Negandosi o concedendosi al corpo, il mondo consegna al corpo quegli schemi inibitori che a loro volta consentono al corpo di abitare con successo il mondo.⁵

3. La morale come tecnica inibitoria

In questa relazione originaria tra corpo e mondo è da rintracciare l'origine della morale che non nasce da dispositivi culturali scaturiti dal cielo o dalle convenzioni stipulate sulla terra, ma dalla catena di successi e di insuccessi dell'azione umana che la pulsione promuove per la sua soddisfazione. Soddisfacente è tutto ciò che concorre alla vita che l'uomo, a differenza dell'animale, è destinato a costruire.

Se chiamiamo "tecnica" la costruzione del mondo, che è poi l'unico concesso all'uomo, dovremo dire che *la morale è una tecnica* che agevola quella costruzione e quindi la vita di quell'essere: l'uomo, che non può abitare alto mondo che non sia da lui costruito.⁶ Usi, costumi, tradizione, educazione, morale, cultura sono tutte espressioni di quella tecnica inibitoria in assenza della quale l'uomo sarebbe nel mondo *il disorientato* tra l'eccesso di pulsioni e l'eccesso di stimoli che nessun codice istintuale provvede a limitare, come invece accade all'animale che per questo non necessita di morale e di cultura (nel linguaggio di Freud di "totem" e "tabú"),⁷ perché nasce già orientato nel mondo. Non occorre quindi convocare il cielo e la terra per scoprire l'origine della morale, basta il concetto di pulsione compreso nella sua radicale differenza dall'istinto. Ancora una volta è il corpo il custode di questi segreti che la nostra tradizione culturale ha cercato invano nelle disposizioni celesti o nelle convenzioni dei patti umani.⁸

¹ S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932), tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere*, 1967-1993, Boringhieri, Torino, vol. XI, p. 205.

² I testi di Freud che illustrano questi concetti sono stati riportati al capitolo 16, nota 18.

³ A "La casa di psiche" nell'età della tecnica è dedicato il capitolo 53: "La casa di psiche e il crollo delle sue mura".

⁴ Definita come situazione interna o esterna che non consente di conseguire un soddisfacimento o di raggiungere uno scopo, Freud ritiene che la frustrazione (*Versagung*) sia utile per lo sviluppo dell'io e per il suo adattamento alla realtà. Oltre a

una certa soglia, la frustrazione è considerata dannosa perché innesca meccanismi o *aggressivi*, come nel caso di chi raccoglie tutte le sue energie per raggiungere la soddisfazione indipendentemente dagli impedimenti dell'ambiente che lo circonda, o *regressive*, con ritiro dell'energia frustrata dagli oggetti reali per tornare a forme fantastiche in cui sono le tracce di formazioni precedenti. La frustrazione, per Freud, non dipende solo dal mondo esterno, ma anche da quello interno, come può essere il divieto del Super-io al raggiungimento del soddisfacimento. Per la frustrazione in riferimento a ostacoli "esterni" si vedano di S. FREUD, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)* (1910), tr. it. *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (Dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, in *Opere*, cit., vol. VI, pp. 383-388; *Zur Technik der Psychoanalyse* (1911-1912), tr. it. *Tecnica della psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. VI, p. 526; *Über neurotische Erkrankungstypen* (1912), tr. it. *Modi tipici di ammalarsi nervosamente*, in *Opere*, cit., vol. VI, pp. 547-549; mentre in riferimento a ostacoli "interni" si vedano: *Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908), tr. it. *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, in *Opere*, cit., vol. V, p. 421; *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens* (1910-1917), tr. it. *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, in *Opere*, cit., vol. VI, p. 423.

⁵ Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, e in particolare il capitolo II, § 2: "Il corpo abita il mondo".

⁶ Sulla morale nell'età della tecnica si veda il capitolo 44: "La tecnica e l'impotenza dell'etica".

⁷ S. FREUD, *Totem und Tabu* (1912), tr. it. *Totem e tabù*, in *Opere*, cit., vol. VII, pp. 1-164.

⁸ Sulla radice biologica della morale conviene anche E. Scalfari per il quale: "l'istinto di sopravvivenza della specie è il fondamento della morale. È quell'istinto che detta le regole, è da esso che promana la necessità della legge, è la sua volontà che determina i comportamenti. La ragione entra in gioco per scegliere i modi più efficaci affinché quell'istinto produca i voluti effetti. Simmetricamente lo stesso processo avviene con l'istinto egoistico. Insomma, gli istinti ordinano, la ragione sceglie i modi, la volontà li trasforma in azioni". E. SCALFARI, *Alla ricerca della morale perduta*, Rizzoli, Milano 1995, p. 92.

20. Il turbamento della motricità

Ogni movimento ha un
centro di gravità; basta
governare quel centro.

H. VON KLEIST, *Sul teatro
delle marionette* (1810), p.
849

1. La crisi della motricità e l'origine della coscienza

Eppure nel corpo c'è qualcosa di incerto che rende titubante e precario il suo rapporto con il mondo. Già Heinrich von Kleist, nel suo *Sul teatro delle marionette* avvertiva che, a differenza di quella animale che è sempre "sicura e adeguata", la motricità umana è "turbata dalla coscienza",¹ per cui invece di rispondere come l'animale in modo perfettamente adeguato allo scopo, il movimento umano è trattenuto se non addirittura intralciato dalla riflessione della coscienza che nella motricità fa già la sua comparsa.

Ogni movimento del nostro corpo, infatti, oltre a stabilire un contatto con il mondo, veicola l'effetto del mondo sul corpo che *incrina* la spontaneità e l'immediatezza del movimento stesso nel suo prosiegua. Questa impercettibile crisi, che chiede al corpo una rielaborazione del messaggio del mondo e una modificazione del movimento successivo a partire dalla qualità del messaggio ricevuto, è l'*origine della coscienza*, che dunque è già rintracciabile nella motricità come incrinatura del suo fluire spontaneo.

Ogni atto motorio, infatti, oltre a essere *agito* è anche *avvertito*, ed è questo *autoavvertimento*, in cui risuona la risposta del mondo, che origina la coscienza come interruzione e ripresa della fluidità motoria. Detta fluidità, che siamo soliti chiamare *grazia* appare purissima, dice Kleist, in chi "ha o nessuna o un'infinita coscienza",² cioè nell'animale o in Dio, per il quale il mondo non costituisce alcuna *sorpresa*, perché per l'animale si apre limitatamente alle possibilità iscritte nella sua motricità istintuale, e per Dio nell'onnipotenza di uno

spazio senza incognite.

La crisi che turba la fluidità dell'atto motorio origina la *coscienza come attesa* che giudica (in greco *kríno*, da cui *crisi*) in vista di un risultato, a partire dalla reazione ottenuta in risposta al primo atto motorio. In quanto apprende dalla reazione ottenuta, la coscienza è *memoria*; in quanto organizza la motricità successiva in vista del risultato atteso, la coscienza è *futuro* e, muovendo dal futuro, ridefinisce l'intenzionalità motoria. Prima di essere una prerogativa dell'apparato psichico, l'intenzionalità è già iscritta anche nel più elementare atto motorio, che è comunque sempre orientato, anche quando non è nota la sua attesa anticipatrice. Se vogliamo chiamare *gesto* il movimento in cui è leggibile un'intenzionalità, allora dobbiamo dire che ogni movimento umano è gesto, e che la gestualità è il primo abito che riveste il corpo umano rendendolo *originariamente* espressivo.

L'espressione del corpo riflette lo spettacolo del mondo che sorge dall'incontro e dallo scontro delle cose con i movimenti del corpo. Offrendosi all'intenzionalità del movimento che le afferra e le tralascia, le cose assumono il volto che l'intenzionalità motoria ad esse conferisce, e siccome non si dà conoscenza delle cose irraggiunte, l'uomo conosce solo il volto che le cose assumono quando sono raggiunte dall'intenzionalità della sua motricità. La conoscenza *oggettiva* (nel senso letterale di *ob-jectum*, "ciò che sta di fronte": *ob*) ha le sue prime radici nella motricità che non conosce le cose in se stesse, ma appunto nella loro *oggettività*, nel loro star di contro all'azione motoria che le interroga.

Le risposte ottenute sono *a disposizione* e, opportunamente disposte, compongono la trama della *memoria* che esonera l'apparato sensomotorio da ulteriori interrogazioni. La memoria solidificata elimina *crisi* e *turbamento* agevolando la motricità successiva che, grazie alla memoria, non ricade, come la motricità animale, nel cerchio chiuso della ripetizione.

2. Il rito come superamento della crisi attraverso la coazione cinetica

Da questo punto di vista possiamo leggere il *rito* come un

accumulo di memoria motoria, dove determinate prestazioni corporee, rigorosamente eseguite, costituiscono la base “propizia” per azioni future, a partire dal successo delle azioni precedenti che il rito rievoca e consolida. Anche i riti patologici come i manierismi, le stereotipie, i cerimoniali, pur nella loro improduttività, costituiscono quella base rassicurante a cui può appoggiarsi il corpo nella sua incertezza per il mondo. Nella loro ripetitività essi coprono la crisi a cui la motricità va incontro in ogni interruzione della sua fluidità, che si arresta ogni volta che il mondo sorge come enigma. Evidentemente là dove il mondo non è enigmatico, come nella condizione animale o divina, non c’è crisi, non c’è turbamento, quindi non c’è coscienza né intenzionalità provocata dall’attesa.

Sorgendo come ambiente circoscritto o come spazio senza percorsi, per l’animale o per Dio il mondo non ha segreti. Essi per vivere non devono, come dice Kleist: “estrarre ogni giorno una carta e non sapere bene che cos’è”.³ L’enigma della carta estratta può nascondere il segreto del successo o la delusione dell’attesa, per evitare la quale l’uomo un giorno ha iniziato a leggere il mondo sotto il profilo della causalità che, connettendo le cose nella relazione “se-allora”, tiene lontano lo spettro della casualità che delude le attese.

Sotteso al rito e alla coazione cinetica, in cui ogni ritualità si esprime, c’è il tentativo di esorcizzare la casualità che manda a vuoto i movimenti, consegnandoli a quell’insignificanza e a quell’improduttività in cui si assapora l’impotenza in quel suo lato più oscuro che è il venir meno delle condizioni di vita. Per questo i riti vanno eseguiti scrupolosamente. La memoria delle azioni riuscite che essi ribadiscono è di buon auspicio e, anche se nulla garantiscono, attenuano la delusione dell’attesa che il gioco di una nuova carta non può escludere.

3. Il carattere acquisito e non istintivo della motricità umana

Come esecuzione scrupolosa di movimenti che la ripetizione consente di acquisire, il rito, a cui tutte le comunità umane agli esordi della loro formazione si sono affidate, testimonia che i *movimenti umani non sono istintivi ma acquisiti*, attivati quindi

non dalla natura ma dalla cultura. Ad eccezione, infatti, dei primi movimenti neonatali, quali il riflesso di succhiare, stringere, aggrapparsi, il sistema motorio umano, a differenza di quello animale che è ereditario, è sganciato dall'istinto e dipende, nella modalità della sua esecuzione e negli oggetti a cui si applica, dall'*apprendimento*. Questa specificità antropologica è dovuta al fatto che l'uomo non ha un ambiente già predisposto alla sua organizzazione biologica, ma se lo deve costruire sfruttando le opportunità che la genericità del mondo a cui è aperto gli offre.

Se nell'uomo il sistema motorio è sganciato dall'istinto e, fatta eccezione per le prime espressioni della motilità neonatale, non è costretto a risposte motorie condizionate dalla pressione pulsionale o dalla stimolazione proveniente dal mondo esterno, esiste nell'uomo la possibilità di *trattenere* l'effetto dei segnali che nell'animale scatenerebbero immediatamente la motricità. Così, se in occasione di un rumore insolito o spaventoso, l'animale reagisce con la fuga, l'uomo può trattenere l'urto emotivo e scaricarlo, invece che nella motricità, in una reazione che non oltrepassa i confini del corpo.

Stupirsi, arrossire, paralizzarsi, ridere, piangere e più in generale tutto il repertorio dell'*espressione mimica* potrebbe essere letto come un *trattenersi della motricità* e quindi, nella prospettiva gehleniana, un "esonersarsi" dal mettere in atto movimenti che costituirebbero una risposta sproporzionata a segnali che possono essere controllati con minor investimento. Sotto questo profilo potremmo rileggere anche il concetto freudiano di "rimozione"⁴ che, una volta attuata, dispensa, in presenza di un'eccitazione pulsionale o di uno stimolo esterno che la richiama, dalla scarica motoria.

4. L'inibizione della risposta motoria come origine prima dello spazio estetico

Il fatto di poter trattenere la risposta motoria di fronte allo stimolo rafforza quell'*interiorità* che abbiamo già visto costituirsi nell'intervallo tra pulsione e soddisfazione,⁵ un'interiorità a cui la nostra tradizione ha dato il nome di

“coscienza”, che dunque origina dalla *ritenzione della reazione motoria*, alimentandosi dell’energia a quel livello non scaricata. Tra *interiorità* e *motricità* c’è dunque un nesso profondo, l’una vive del contenimento dell’altra. Grazie a questo contenimento è concessa all’uomo la possibilità di una vita contemplativa e di una vita estetica.

Si dà infatti estetica solo là dove il processo sensoriale è sganciato dal processo motorio, per cui la recezione sensoriale non comporta un’immediata attivazione motoria, come invece accade all’animale che per questo è chiuso al mondo della bellezza. In questo intervallo tra sensorialità e motricità sono reperibili le condizioni biologiche dell’attaggiamento estetico che Kant definisce opportunamente “disinteressato”,⁶ perché il segnale sensoriale che proviene dal mondo non impegna le condizioni d’esistenza, e quindi è vissuto con il piacere della gratuità che esonera da qualsiasi azione da attivare come risposta.

Questa peculiarità, tipica del piacere estetico, non è estensibile ad altre forme di vita intellettuale, perché la vita intellettuale è un’elaborazione interiore che prepara la reazione esterna, mentre la vita estetica nasce proprio dall’esonero di questa reazione e perciò è contemplazione disinteressata. Disinteressata al mondo, ma interessata a sé. Nell’esperienza estetica, infatti, se non si attua una trasformazione utile al mondo esterno, si realizza una modificazione della propria condizione soggettiva; in un certo senso si rinuncia ad agire per esperire, nella sua generatività, il processo interiore dell’agire; si sprofonda in sé per riemergere con una visione del mondo modificata.

L’azione, in cui la natura umana compiutamente si esprime, nell’esperienza estetica non è soppressa, ma, più semplicemente, invece di essere esperita nel decorso cadenzato dalla motricità esterna, è esperita nel suo scaturire interiore, nel suo momento generativo. Modificando la propria soggettività, l’uomo si libera dalle catene dell’*immediato* a cui lo legano i suoi bisogni e le sue pulsioni, si scioglie dai vincoli che lo trattengono nel contingente o nell’attualmente percepito, per offrirsi a quell’ulteriorità che è prosieguo di azione e ideazione.

¹ H. von KLEIST, *Über das Marionettentheater* (1810), tr. it. *Sul teatro delle*

marionette, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1959, p. 854. Il motivo del turbamento della coscienza, che, interferendo, toglie spontaneità e immediatezza all'atto involontario, è ripreso in una lettera inviata da Königsberg il 31 agosto, 1806 dove Kleist scrive: "Ogni primo movimento, ogni movimento involontario [*unwillkürliche*] è bello, mentre è deviata e fasulla ogni cosa non appena essa comprende se stessa. Ah, l'intelletto. L'infelice intelletto". H. von KLEIST *Briefe, in Sämtliche Werke und Briefe*, München 1961, vol. II, p. 769, tr. it. *Lettere*, Vallecchi, Firenze 1962. Lo stesso tema è ripreso a proposito della "riflessione" che, scrive Kleist: "trova il proprio momento favorevole assai *dopo* l'azione che non *prima*, [...] in caso contrario essa confonderebbe, inibirebbe, reprimerebbe la forza necessaria dell'agire", *Von der Überlegung. Eine Paradoxe*, in "Berliner Abendblätter" (1805-1806), in *Sämtliche Werke und Briefe*, cit., vol. II, pp. 337-338. Per un approfondimento del tema del movimento e dell'azione nell'opera di H. von Kleist, illuminanti sono le pagine di R. TRONCON, *Studi di antropologia filosofica*, e in particolare il capitolo secondo: "La metafisica del movimento nel 'Marionettentheater' di Heinrich von Kleist", Guerini, Milano 1991, pp. 35-71.

² H. von KLEIST, *Sul teatro delle marionette*, cit., p. 856.

³ H. von KLEIST, *Lettera del febbraio 1801*, in *Briefe*, cit., p. 171.

⁴ Termine introdotto da Freud in riferimento a quel processo inconscio che consente di escludere dalla coscienza determinate rappresentazioni connesse a una pulsione il cui soddisfacimento sarebbe in contrasto con altre esigenze psichiche. In quanto processo inconscio, la "rimozione" va distinta dalla "repressione" che è cosciente. Sempre secondo Freud occorre distinguere: 1) una *rimozione originaria* che previene l'accesso alla coscienza dei rappresentanti ideativi (pensieri, immagini, ricordi) della pulsione. Questa prima forma di rimozione costituisce il nucleo inconscio che agisce come polo di attrazione nei confronti degli elementi da rimuovere; 2) una *rimozione secondaria* che è la rimozione propriamente detta, ossia la repulsione da parte dell'Io o del Super-Io di rappresentazioni incompatibili con le proprie esigenze. La rimozione originaria e quella secondaria sono tra loro connesse secondo una modalità che Freud così descrive: "Abbiamo dunque motivo di supporre l'esistenza di una *rimozione originaria*, e cioè di una prima fase della rimozione che consiste nel fatto che alla "rappresentanza" psichica (ideativa) di una pulsione viene interdetto l'accesso alla coscienza. [...] Il secondo stadio della rimozione, la *rimozione propriamente detta*, colpisce i derivati psichici, oppure quei processi di pensiero che, pur avendo una qualsiasi altra origine, sono incorsi in una relazione associativa con la rappresentazione rimossa. In forza di tale relazione queste rappresentazioni incorrono nello stesso destino di ciò che è stato originariamente rimosso. La rimozione propriamente detta è perciò una post-rimozione". S. FREUD, *Die Verdrängung*, in *Metapsychologie* (1915), tr. it. *La rimozione*, in *Metapsicologia*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. VIII, p. 38. Secondo Freud lo sviluppo dell'Io e l'adattamento all'ambiente dipendono dalla rimozione originaria, senza la quale le pulsioni verrebbero scaricate immediatamente tramite l'esaudimento allucinatorio del desiderio. Nello stesso tempo, una rimozione secondaria eccessiva conduce a uno sviluppo difettoso dell'Io e alla comparsa di sintomi.

⁵ Cfr. il capitolo 19, § 2: "L'inibizione della pulsione e il differimento della sua soddisfazione come condizioni per la nascita dello spazio psichico".

⁶ "La bellezza è la forma della finalità di un oggetto, in quanto questa vi è percepita senza la rappresentazione di uno scopo." I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), tr. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1960, § 17, p. 81.

21. L'eccentricità della coscienza

Se la vita dell'animale è centrata, la vita dell'uomo, che pure non può infrangere la centralità, è contemporaneamente fuori dal centro, è eccentrica. *Eccentricità* è la forma, caratteristica per l'uomo, della sua disposizione frontale nei confronti dell'ambiente.

H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), p. 364

1. Centro ed eccentricità nell'animale e nell'uomo

La possibilità di modificare se stesso nell'esperienza estetica, ma non solo (esistono infatti anche le esperienze *estatiche* della droga, dell'orgia, del parossismo nella danza), è un indizio di quella che Helmuth Plessner chiama *eccentricità* dell'uomo che, a differenza dell'animale che è al centro del suo ambiente, è ec-centrico rispetto a quel centro, e in questa eccentricità è custodito il segreto di quello che la nostra tradizione culturale chiama "coscienza". Già abbiamo visto che la coscienza emerge dall'intervallo tra pulsione e soddisfazione,¹ e nel turbamento della motricità trattenuta nella sua reazione,² ora ne scorgiamo l'origine in quel gioco di nessi che Plessner così descrive:

La vita dell'animale, disposto nel suo ambiente, muove da un centro che costituisce il sostegno della sua esistenza, ma questo, a sua volta, non è in nesso con lui, non gli è dato; [...] tale possibilità rimane riservata all'uomo.³

Per l'animale, il centro è il suo corpo con cui l'animale si distingue dall'ambiente e ad esso si oppone reagendo con il

proprio apparato istintuale a ciò che l'ambiente gli offre o gli nega. Nel movimento, che da quel centro che è il corpo va alla periferia che circoscrive l'ambiente per poi ritornare al centro, si conclude la vita animale in quel perfetto *equilibrio* che, a sentir Nietzsche, l'uomo ha sempre invidiato:

Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa che cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piuolo dell'istante, e perciò né triste né tediato. Il vedere ciò fa male all'uomo, perché al confronto dell'animale egli si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello – giacché questo soltanto egli vuole, vivere come l'animale né tediato né fra dolori, e lo vuole però invano, perché non lo vuole come l'animale. ⁴

La ragione è nel fatto che l'animale padroneggia i propri legami con l'ambiente, ma non sa nulla di questa padronanza; ha un nesso con l'ambiente, ma non sa nulla di questo nesso; vive a partire dal suo centro, ma non si vive come centro perché il mondo gli è *dato* e non sorge come *prodotto* della sua costruzione.

2. La “coscienza” come denominazione dell'eccentricità

La *tecnica*, che è alla base della costruzione del mondo, di quel “mondo costruito” che è poi l'unico che l'uomo può abitare, è dunque *l'origine della “coscienza”*, termine con cui si designa l'*ec-centricità* dell'uomo che muove da un centro non per *ritornarvi* come l'animale, ma per *allontanarsi* posizionando, in quella traiettoria che siamo soliti chiamare “progresso”, ulteriori centri che poi lascia alle proprie spalle per effetto di quell'agire che fa dell'uomo un essere in *situazione* ma, come dice Jaspers, sempre *desituato*.

L'animale non può che ripetere quel che già era, e non può andar oltre. L'uomo invece non può, per sua essenza, esser così come si trova ad essere. Può finire in vicoli ciechi, soggiacere a degenerazioni, perversimenti, alienazioni, ma non può fare a meno di *desituarsi* perché il suo essere è esistenza possibile [*mögliche Existenz*]. [...] A differenza dell'animale che si ripete nella compiutezza della sua situazione, l'uomo, pur essendo consegnato al

suo esserci (situazione), vuole andare al di là di se stesso (desituarsi). Non si appaga se, chiuso in sé, in pace, null'altro deve essere che il quotidiano ritorno all'esserci. Non si riconoscerebbe più autenticamente se volesse esser uomo soltanto come si trova ad essere.⁵

La desituazione non è da intendersi solo come presa di distanza dalle posizioni raggiunte nella costruzione del mondo, ma soprattutto come presa di distanza da sé, perché solo distanziandosi da sé o, come dice Plessner, "ponendosi alle proprie spalle",⁶ l'uomo può avere la visione della propria posizione nel mondo, del centro provvisorio che occupa e da cui si decentra. "Coscienza" è il nome che la nostra tradizione ha assegnato a questa *distanza da sé*, a questa *non coincidenza con sé*, per cui è possibile dire che *la coscienza è lacerazione*.

Guardato dalla coscienza, il centro non è la casa che l'uomo abita, ma il luogo da cui di continuo si congeda, come il viandante che nessuna dimora trattiene, come il danzatore che può danzare solo abbandonando il punto d'equilibrio appena raggiunto dal suo corpo. Se queste metafore ci aiutano, la distanza dal centro in cui la coscienza consiste non edifica un *altro centro*, un'"anima" che guarda il corpo, perché l'*eccentricità* non è semplice *duplicazione* della centralità, ma congedo, distacco, abbandono che l'azione ininterrottamente realizza in ogni sua esecuzione.

Qui le figure della vita e della morte capovolgono il gioco delle metafore, perché la vita accade quando "l'anima lascia il corpo", quando si decentra da quella centralità che il corpo incarna rispetto alle cose disposte in quell'assoluta presenzialità che, se fosse la sorte dell'uomo come lo è dell'animale, ne sarebbe anche la morte. Si dà vita, o come direbbe Heidegger "*ek-sistenza*", solo quando non si è semplicemente nel mondo, ma si *ek-siste*,⁷ si è costantemente *fuori* dalla situazione che il corpo occupa tra le cose del mondo, *ec-centrici* rispetto a quel centro che invece per l'animale è l'unica condizione di vita.

Lontani da quel "presso di sé" che pure noi siamo, abitiamo il nostro corpo disabitandolo, e nella *non identità* con noi stessi si nasconde l'unica nostra possibilità di vita. Forse per questo la *danza* è, tra le forme culturali, la più diffusa e forse la prima a far la sua comparsa all'alba della vicenda umana.⁸

Dissolvendo nel gesto successivo l'equilibrio appena raggiunto, la danza cancella di continuo l'identità e l'immobilità ad esso connesse e, distanziando ad ogni passo sé da sé, è perfetta immagine della coscienza come presa di distanza da sé, onde evitare quella coincidenza con sé che è poi la metafora della morte.

3. La radice corporea dell'eccentricità e la coscienza come suo riflesso

Abbiamo introdotto la metafora della danza per volatilizzare il più possibile la sostanzialità della coscienza. La coscienza, infatti, non è una *cosa*, ma *tensione* verso le cose, quindi pura *intenzionalità*, tratto tipico del corpo umano che, a differenza di quello animale, è irrimediabilmente esposto al mondo. Il corpo umano, infatti, non è eretto per la meccanica dello scheletro o per la regolazione nervosa del tono (queste sono piuttosto conseguenze, non cause), ma perché è impegnato in un mondo che non abbraccia e non possiede, ma verso cui non cessa di dirigersi e di progettarsi.

La riflessione può giudicare le cose del mondo, può tematizzarle, oggettivarle, solo perché queste cose sono già esposte a un corpo che le vede, le sente, le tocca, perché sono già solidali con esso in quell'unità naturale e pre-logica che fa da sfondo a ogni successiva costruzione logica. Il mondo, infatti, è "già là", *offerto* al nostro corpo prima di ogni giudizio e di ogni riflessione, così come il nostro corpo è già *esposto* al mondo, in quel contatto ingenuo che antecede la prima e originaria riflessione.

Riflettere non è rientrare in sé e scoprire l'"interiorità della coscienza", quella soggettività presunta che, al di qua dello spazio e del tempo, dovrebbe garantire quella prima equivalenza che è l'*identità* con se stessi. "Ri-flettere" è accogliere nel proprio sguardo quelle fugaci impressioni e quelle percezioni inavvertite con cui il mondo mi si offre e con cui io mi offro al mondo nel momento in cui gliele restituisco, perché non le confondo con le mie fantasie e con l'ordine dell'immaginario dove, invece, non rendo quello che sottraggo. "Ri-flettere", dunque, non è costruire un mondo, ma restituirgli

la sua offerta; non è nemmeno un atto deliberato, ma lo sfondo senza il quale nulla potrei deliberare. Per quanti sforzi faccia quando “rifletto su di me”, ciò che trovo non è la mia “interiorità”, ma la mia originaria *esposizione* al mondo.

In questa apertura del corpo, in questa originaria esposizione è il primitivo senso del mondo, il suo scaturire immotivato a cui il corpo, dopo il primo ingenuo contatto, dopo il primo stupore, cerca di dar senso. Non è un senso “logico”, ma “corporeo” o, come dice H. Liepmann “non è un conoscere [*kennen*], ma un potere [*können*]”,⁹ un cimentarsi con le cose per provarne la resistenza o la manipolabilità. Dimentichi dell’esperienza corporea, Cartesio, Malebranche, Leibniz hanno dovuto inventare rispettivamente la ghiandola pineale, la coincidenza occasionale, l’armonia prestabilita per spiegare quell’operazione magica per cui la rappresentazione coscienziale di un movimento suscita nel corpo il movimento. Il problema si risolve senza artifici se si rinuncia a concepire il corpo come meccanismo in sé e la coscienza come quell’essere per sé che, nell’isolamento della sua autonomia, impartisce ordini e, invece di partire dalla coscienza che riduce il corpo a oggetto tra gli oggetti, si parte dal corpo come da quel veicolo che introduce al mondo, perché al mondo originariamente dischiuso.

Conoscendo le cose del mondo, il corpo si conosce come quell’insieme di *possibilità* che le cose del mondo costantemente verificano. Il primo senso delle cose del mondo nasce contemporaneamente alla verifica delle possibilità del corpo, perché le cose si rivestono delle sue azioni. Dispongo infatti della posizione degli oggetti tramite quella del mio corpo, non per una deduzione logica, non come si determina un’incognita in base alle sue relazioni oggettive con grandezze date, ma per un’implicanza reale, perché il mio corpo, lungi dall’essere un oggetto in sé, è protensione verso il mondo, e il mondo è punto d’appoggio del mio corpo. Le relazioni che il mio corpo aperto al mondo dispiega fanno del mio corpo l’origine di tutte le trascendenze, e da questa origine scaturisce quel *sapere* che antecede e condiziona tutti i rapporti logico-oggettivi che un *cogito* astratto può dispiegare. Come scrive M. Merleau-Ponty: “la prima verità è sì ‘Io penso’, ma a condizione che con ciò si intenda: ‘Io inerisco a me

inerendo al mondo'''¹⁰.

L'io penso deve scoprirsi nel mio spessore corporeo perché questo vien prima dell'a priori kantiano dell'unità dell'io penso. Cercare le condizioni a priori della pensabilità del mondo significa che il mondo per essere pensato non deve essere ignorato. Da questa non-ignoranza dipende ogni possibilità successiva. La deduzione trascendentale di Kant pone un sistema integrale della conoscenza dimenticando ciò da cui risulta. Il suo a priori stabilisce ciò che *deve essere*, dimenticando ciò che di *fatto è* come dimensione originaria, e questo perché Kant non è stato fedele alle sue premesse che prevedevano l'esperienza come punto di partenza della nostra conoscenza? Scrive infatti Kant:

Non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza; da che infatti la nostra facoltà conoscitiva sarebbe altrimenti stimolata al suo esercizio, se ciò non avvenisse per mezzo degli oggetti che colpiscono i nostri sensi, e, per un verso, danno origine da sé a rappresentazioni, per un altro, muovono l'attività del nostro intelletto a paragonare queste rappresentazioni, a riunirle o separarle, e ad elaborare per tal modo la materia greggia delle impressioni sensibili per giungere a quella conoscenza degli oggetti, che chiamiamo esperienza? Nel tempo, dunque, nessuna conoscenza in noi precede all'esperienza, e ogni conoscenza comincia con questa.¹¹

Come si vede da questa definizione che apre la *Critica della ragion pura*, Kant concepisce l'esperienza già come "sintesi" delle impressioni sensibili e dell'attività del nostro intelletto, quindi come "costruzione", trascurando il fatto che "esperienza" significa innanzitutto partire non dal formalismo della coscienza, ma dalla relazione senso motoria¹² senza la quale all'uomo non è dato avere un mondo, e quindi neppure la possibilità di pensarlo con gli a priori della sua coscienza.

4. La non-coincidenza di sé con sé come tratto costitutivo della coscienza

Avere un mondo, infatti, è cosa diversa che *essere al mondo*. Tutti i viventi *sono* al mondo, ma l'uomo è al mondo come colui che *ha* un mondo, come colui per il quale il mondo non è tanto

la casa, il luogo che lo ospita, quanto il progetto per la sua costruzione. In un certo senso potremmo dire che l'uomo è al mondo solo perché è *impegnato* in un mondo a modificare la disposizione delle cose che, così come sono, *non rispondono* immediatamente alle sue aspettative. Le cose, infatti, come dice Sartre,¹³ sono solo promesse, diventano realtà quando l'uomo le raggiunge e, raggiungendole, verifica quello che G. Bachelard chiama il "coefficiente di avversità"¹⁴ degli oggetti, la loro resistenza, la loro minaccia, la loro malleabilità.

Utilizzando le cose del mondo, l'uomo si libera progressivamente dell'assedio del mondo che è dappertutto, contro di lui, attorno a lui, sopra di lui, sotto di lui; allontana la sua minaccia e lo rende progressivamente ospitale. Intervenendo nel mondo per quel tanto che il mondo si rifiuta, l'uomo piega l'inseità delle cose, il loro originario rifiutarsi, per verificare il "possibile", ciò che può fare, e in questa verifica dischiude le dimensioni dell'avvenire. Se infatti ogni negazione, ogni rifiuto non avesse al di là di sé un futuro come possibile, come e-vento, che viene incontro e verso cui c'è un protendersi, non si darebbe impegno dell'uomo nel mondo e quindi la trasformazione del mondo da *naturale* in *culturale*.

Essere al mondo significa allora per l'uomo sfuggire all'assedio del mondo per abitare il mondo, fuggire dal proprio essere in mezzo al mondo per averlo come luogo d'abitazione. In questo esserci e non esserci, in questa *eccentricità*, la coscienza, che riflette il rapporto eccentrico tra corpo e mondo, deve fuggire da sé per prendersi cura di sé. La sua cura è per sé solo se è per il mondo; solo correndo verso il mondo, essa si soc-corre. In questo senso la coscienza è sempre fuori di sé, è intenzionalità, trascendenza, immediato sbocco sulle cose, apertura originaria, continuo progetto e perciò proiezione futura.

Stante questo suo carattere ec-centrico, la coscienza, lo ribadiamo, non è la *duplicazione* di quel centro che è il nostro corpo nel mondo, ma *distacco*, distanza, superamento di sé nelle cose verso cui si protende, come il danzatore verso le traiettorie che creano di volta in volta il suo dinamico equilibrio. Un equilibrio concesso dal movimento e reso possibile dalla continuità del movimento. La coscienza, infatti, esiste solo nell'esecuzione dei suoi atti o, come dice Plessner,

nel nesso della sua esecuzione:

Se la vita dell'animale è centrata, la vita dell'uomo, che pure non può infrangere la centralità, è contemporaneamente fuori dal centro, è eccentrica. Eccentricità è la forma, caratteristica per l'uomo, della sua disposizione frontale nei confronti dell'ambiente.¹⁵

Una disposizione abitata e disabitata, istituita e trasgredita, in quell'intervallo tra azione e azione che, sul fronte *esterno* delinea quella *conseguenzialità* che rende il mondo abitabile per l'uomo, mentre sul fronte *interno* rivela quella *non coincidenza di sé con sé* che è poi l'essenza del nostro mondo interiore da cui non ci si può "curare", perché per l'uomo è costitutiva.

Già Platone parlava di una "lacerazione" inflitta dagli dèi agli uomini, a causa della quale "ciascuno di noi è il simbolo di un uomo",¹⁶ la metà che cerca l'altra metà, il simbolo corrispondente. Ma Eros, che Platone indica come "rimedio", non compone le due metà, solo le avvicina, lasciando intatta l'intima separazione come costitutivo della coscienza umana, che dunque resta *coscienza lacerata*.¹⁷

¹ Cfr. il capitolo 19, § 2: "L'inibizione della pulsione e il differimento della sua soddisfazione come condizioni per la nascita dello spazio psichico".

² Cfr. il capitolo 20, § 1: "La crisi della motricità e la nascita della coscienza".

³ H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., 1980, vol. IV, p. 289.

⁴ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), tr. it. *Considerazioni inattuali., II, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. III, 1, p. 262.

⁵ K. JASPERS, *Kleine Schule des philosophischen Denkens* (1965), tr. it. *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Comunità, Milano 1968, pp. 47-50.

⁶ H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, cit., p. 419.

⁷ Scrive in proposito Heidegger: "L'ente che è nella modalità dell'esistenza è l'uomo. Solo l'uomo esiste. La roccia è, ma non esiste. L'albero è, ma non esiste. Il cavallo è, ma non esiste. L'angelo è, ma non esiste. Dio è, ma non esiste. La proposizione: 'solo l'uomo esiste' non significa assolutamente che solo l'uomo è un ente reale, mentre tutti gli altri sono irreali oppure sono soltanto una parvenza o una rappresentazione dell'uomo. La proposizione: 'l'uomo esiste' significa che l'uomo è quell'ente il cui essere è caratterizzato, nell'essere e a partire dall'essere, dallo star-dentro aperto nella svelatezza dell'essere". Accogliendo dalla tradizione il termine "coscienza" nell'accezione abituale del suo significato, Heidegger ne nega l'originarietà e, se ancora le concede un senso, questo è comunque derivato e successivo al significato di "esistenza" sopra specificato. Pertanto il testo heideggeriano così prosegue: "L'essenza esistenziale dell'uomo è il fondamento grazie al quale l'uomo può rappresentarsi l'ente e avere coscienza di quanto è rappresentato. Ogni coscienza presuppone l'esistenza, pensata estaticamente, come *essentia* dell'uomo, dove *essentia* qui significa ciò che

l'uomo è essenzialmente in quanto uomo. La coscienza, invece, non crea l'apertura dell'ente, né conferisce all'uomo quello stare aperto per l'ente che lo caratterizza. Verso dove, da dove e in quale libera dimensione potrebbe mai muoversi ogni intenzionalità della coscienza, se l'uomo non avesse già nell'in-sistenza la sua essenza? Che cos'altro può voler dire, se mai ci si è pensato seriamente, la parola '-sein' [essere] nel termine 'Bewusst-sein' [coscienza] e 'Selbstbewusst-sein' [autocoscienza] se non l'essenza esistenziale di ciò che è, esistendo?" A proposito del termine "insistenza" qui impiegato, Heidegger chiarisce che: "ciò che va pensato con il termine 'esistenza', se la parola è impiegata all'interno del pensiero che pensa in direzione della verità dell'essere, potrebbe essere indicato nel modo più bello con il termine 'in-sistenza' (*Inständigkeit*)". M. HEIDEGGER, *Brief über den "Humanismus"* (1946), tr. it. *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 326-327. Rispetto ad Heidegger, la nostra tesi è che l'apertura all'essere, che è il costitutivo dell'"esistenza" heideggerianamente intesa, è già iscritta nella specificità del corpo umano. Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, e in particolare il capitolo secondo: "Fenomenologia del corpo" alle pp. 65-73, dove la tesi che lì si sostiene è qui riassunta al § 3.

⁸ Si veda in proposito il saggio di F. ANDREELLA, *Il corpo sospeso*, Il Cardo, Venezia 1994, dove si ha un'ottima ricostruzione della storia e del significato della danza dalle prime testimonianze storiche ai nostri giorni.

⁹ H. LIEPMANN, *Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken*, Berlin 1905, p. 47.

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (1945), tr. it. *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano 1972, p. 521.

¹¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, pp. 39-40

¹² Cfr. il capitolo 20: "Il turbamento della motricità".

¹³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant* (1943), tr. it. *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1968, parte IV, capitolo II, § 2: "Fare e avere: il possesso", pp. 690-719.

¹⁴ G. BACHELARD, *L'eau et les rêves*, Corti, Paris 1942, p. 86.

¹⁵ H. PLESSNER, *Die Stufen der Organischen und der Mensch*, cit., p. 364.

¹⁶ "Hékastos oûn hemôn estin anthrópou sy mbolon", PLATONE, *Simposio*, 191d.

¹⁷ Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *Introduzione a PLATONE, Simposio*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 7-29.

22. Il simbolismo della percezione

Tutto ciò che so del mondo,
anche tramite la scienza, io lo
so a partire da una
percezione mia o da
un'esperienza del mondo
senza la quale gli stessi
simboli della scienza non
significherebbero nulla. [...]
Non dobbiamo dunque
chiederci se percepiamo
veramente il mondo,
dobbiamo invece dire: il
mondo è ciò che noi
percepiamo.

M. MERLEAU-PONTY,
*Fenomenologia della
percezione* (1945), pp. 16-17,
25

1. La percezione come interesse e volontà

Nel tentativo mai dismesso di comporre la lacerazione, la noncoincidenza tra sé e sé, l'uomo chiede al mondo aiuto e mediazione. Questa domanda è iscritta nella sua originaria apertura al mondo, apertura non codificata da alcun istinto, quindi apertura innocente, disposizione incondizionata. Ma l'innocenza è subito infranta e la disposizione subito condizionata dal bisogno di reperire un senso. Chiamiamo l'infrazione di questa innocenza: *percezione* che non è, come vogliono gli psicologi, una semplice "elaborazione delle sensazioni", perché la percezione è già oltre i nostri "sensi" alla ricerca di un "senso". Il senso è ciò che fa di uno spazio una dimora, di un tempo una stagione, di un orizzonte un paesaggio.

L'animale, che *per natura* già dispone di una dimora, di una stagione e di un paesaggio, percepisce solo ciò a cui l'indirizza l'istinto che si scatena in presenza dell'oggetto corrispondente:

il partner sessuale, la prole, la preda, il rivale, il nemico; il resto del mondo è per lui insensata distesa, linea d'orizzonte neppure avvertita. E invece proprio dall'orizzonte prende le mosse lo sguardo umano che non coglie la cosa, ma la cosa nella sua relazione con il tutto. Ciò significa che la percezione umana è originariamente *panoramica*, è visione (*oráo*) totale (*pân*), perché nel tutto e solo nel tutto la singola cosa acquista il suo senso.

Un percorso è percepito come "via" solo nell'intreccio di altre vie, un moto d'acqua è percepito come "onda" solo nell'incontro di un mare con la sua terra, e solo in un cielo dispiegato una luce diventa una "stella". Ma perché il tutto possa offrire la percezione della singola cosa occorre che arretri dall'immediatezza percettiva e si faccia sfondo. Questo arretramento è deciso dallo sguardo umano che sfuoca la totalità degli stimoli percettivi presenti affinché emerga la cosa che "si vede". La percezione non è quindi "elaborazione di sensazioni", ma già da subito "selezione" e "volontà" che appaia, nel tutto disponibile, la cosa che "interessa". Prima della conoscenza,¹ già *la percezione è interesse*, vantaggio cognitivo, punto d'appoggio per la costruzione di un mondo, come il fiume è punto d'appoggio per la costruzione della città, l'ansa del mare per la costruzione dell'approdo.

La profusione degli stimoli che il paesaggio offre allo sguardo dischiuso sulla loro immediatezza si riduce a quel minimo che interessa, dove nell'*interesse* c'è quel ridursi dell'essere a quella relazione (inter-esse) minima di segnali che rivelano un alto potenziale di sviluppo. Questo potenziale è anch'esso e a sua volta deciso dalla visione panoramica, perché se non c'è ulteriorità rispetto a ciò che è immediatamente presente, neppure ciò che è immediatamente presente rivela il suo senso. A differenza della percezione animale, infatti, la percezione umana fa emergere il senso dell'immediato a partire dal futuro che immediato non è, perché solo il futuro fa intravedere nell'immediato quegli aspetti rinviati che conferiscono all'immediato il suo senso.

Il bisogno di riparo e di approdo fa di un'ansa del mare un porto potenziale e ciò significa: 1) che la percezione umana è già da sempre *al di là* dell'immediatezza sensibile a cui si arresta la percezione animale; 2) che questo al di là è

segnalato da accenni allusivi o *simboli* a cui l'immediatezza visiva si concede al suo limite; 3) che la percezione umana, utilizzando le allusioni dell'immediatezza visiva, vede il potenziale *futuro* di ciò che è immediatamente presente; 4) e che, rivisualizzando a partire dal futuro ciò che è immediatamente presente, la percezione vede nel gioco delle acque non un capriccio del mare, ma un'ansa che, rispondendo al bisogno di approdo e di riparo, può divenire porto, luogo d'ancoraggio, di congedo e di ritorno.

2. La percezione come azione simbolica

Componendo queste quattro fasi in cui si articola la modalità umana di vedere le cose, possiamo dire che *la percezione umana è già di per sé tecnica*, in quanto *selezione* dell'offerta indiscriminata di stimoli e *costruzione* del senso a partire dalla *proiezione* futura visualizzata come risposta all'*interesse* che promuove lo sguardo. Selezionando gli stimoli immediatamente presenti e caricando quelli utili alla proiezione futura, la percezione umana, spezzando l'immediatezza della *natura*, costruisce un *mondo*.

Ciò è possibile perché, nell'atto stesso in cui si dischiude, la percezione umana già ospita un *movimento virtuale* che destina l'immediatamente visibile al futuro possibile, e in questa destinazione c'è, direbbe Gehlen, un "esonero" motorio, per cui la percezione non è solo una facoltà *accanto* alla facoltà motoria, ma una facoltà *sostitutiva* di quella motoria e, in quanto sostitutiva, esonerante dalla motricità, dal maneggio delle cose, e quindi "simbolica". Assumiamo qui la parola "simbolo" in quell'accezione "matematica" del termine a cui pensava Platone quando parlava di *tá mathémata*: "le cose anticipate",² e in questa anticipazione includiamo la progettualità che ridefinisce il campo visivo e lo fa emergere in quel "senso" che l'uomo, costruttore e non recettore di senso, gli conferisce. Per questo diciamo che l'uomo non ha mai abitato la natura, ma sempre e solo il mondo che la sua percezione ha costruito.

A questo punto possiamo accogliere la distinzione tradizionale tra "funzioni inferiori" e "funzioni superiori", alla

sola condizione di non attribuire quelle inferiori all'“animalità” dell'uomo e quelle superiori alla sua “spiritualità”. Superiori sono quelle funzioni che *esonerano* dalle inferiori, che dispensano dalla loro esecuzione. Questo esonero, questa dispensa è evento tecnico che trova nell'*abitudine* la sua materializzazione. Come dice P. Guillaume: “I nostri atti abituali sono condizionati dalle percezioni di certi oggetti ai quali reagiamo automaticamente”.³ “Automaticamente” significa: senza impegnare le motivazioni, i tentativi, i controlli, le correzioni e gli investimenti emotivi, in modo da poter liberare potenzialità per ulteriori operazioni simboliche.

L'uomo dispone di *simboli* perché è capace di *esoneri* che gli consentono di dominare il mondo e di padroneggiarlo attraverso quegli schemi allusivi che nascono dalle disponibilità incamerate dall'*abitudine*. L'*abitudine* di sfogliare le pagine e leggere mi fa percepire quel parallelogramma come libro, anche se non lo avvicino, non lo tocco, non lo sfoglio e non lo leggo. Ciò significa che la percezione lavora con il significato rinviato dalle cose che l'*abitudine* ha reso familiare.

Chiamiamo “simbolo” il significato delle cose percepito senza l'impegno della motricità e della sensorialità da cui l'*abitudine* ci dispensa. Operando con simboli, la percezione evita di venir invasa dal profluvio di stimoli che, in assenza di una selezione istintuale, finirebbe con il sommergerla, e diventa idonea a cogliere *in anticipo* la resistenza delle cose, la loro reazione, gli esiti possibili della loro manipolazione e quelli attesi, dispiegando uno scenario di eventuali impieghi *prima* dell'intervento pratico.

La nostra cultura, abituata a prendere le mosse dalla *riflessione* e non dall'*azione* da cui la riflessione scaturisce appunto come suo “riflesso”, s'è da sempre impegnata nella ricerca del “significato” dei simboli. Ricerca impropria perché *il simbolo non è un significato ma un'azione*, nel duplice senso: di esonero dell'azione senso-motoria, e di schema anticipato dell'azione futura. Collocandosi *dopo* la serie delle azioni riuscite e incamerate dalle abitudini, e *prima* delle azioni future che la percezione simbolica anticipa, il simbolo “connette” (*syn-bállein*) il prima e il dopo, l'azione compiuta e quella a venire dando consequenzialità all'agire.

Il significato non è dei simboli, ma delle cose investite dalla

percezione nella sua azione simbolica. Infatti è l'anticipazione dell'azione futura a far emergere il significato delle cose, ma questa anticipazione è evento simbolico. Che qualcosa sia un "mezzo" è l'anticipazione dell'azione futura a deciderlo, per cui se l'azione futura è quella di "bere" allora il bicchiere è un contenitore d'acqua, ma se l'azione futura è quella di "aggredire" allora il bicchiere è un oggetto contundente. Le cose in sé sono disponibili per tutti i significati; ad attribuirgliene uno e quindi a qualificarle è l'anticipazione delle azioni future, ma queste anticipazioni sono appunto i simboli che quindi *non significano*, ma *agiscono*, e la loro azione è l'attribuzione di significato da cui dipende l'impiego della cosa.

3. L'anticipazione scientifica come amplificazione del simbolismo della percezione

Quando nell'età moderna Cartesio inaugura la scienza nella sua accezione "matematica", cioè "anticipante",⁴ ritiene che non si può far scienza lasciandosi sommergere dal profluvio di informazioni che provengono dall'osservazione della natura, ma occorre anticipare lo schema ipotetico e vedere se la natura risponde a questo schema. Kant, nel sottolineare l'importanza decisiva di questa variazione metodologica, scrive:

Galileo e Torricelli [...] compresero che *la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno*, e che, con i principi dei suoi giudizi secondo leggi immutabili, essa deve entrare innanzi e *costringere la natura a rispondere alle sue domande*; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così con le redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha bisogno. È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura *avendo in una mano i principi*, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbian valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sebbene di giudice, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge.⁵

Questi “principi”, che la ragione deve “avere in una mano”, sono, a livello intellettuale, quello che i simboli sono a livello percettivo. Gli uni e gli altri esonerano dal profluvio di informazioni indiscriminate e anticipano lo schema dell’azione futura. Questo parallelismo è ben evidenziato da J. Dewey per il quale:

La capacità di formulare ipotesi è il mezzo con il quale l’uomo si affranca dall’essere sommerso dalle cose che lo circondano e che agiscono fisicamente e sensibilmente su di lui.⁶

Tra il simbolismo e l’ipotesi scientifica non c’è dunque differenza qualitativa, nel senso che l’ipotesi scientifica esprime a livello intellettuale ciò che il simbolo esprime a livello percettivo, e precisamente: *esonero* e *anticipazione*. Ciò consente di dire che la scienza non nasce come vorrebbe Cartesio, per difenderci dall’inganno delle percezioni sensibili, perché queste già operano in modo simbolico rendendo conto degli oggetti per allusioni, abbreviazioni, intersezioni, ombre, riflessi dove la parte sta per il tutto e, in forza di questo suo “stare per”, consente quella visione “pan-oramica” che vede le cose significanti nel tutto.

4. L’oggettività come prodotto della percezione

Anche l’“oggettività”, che l’ipotesi scientifica rivendica per sé, è già guadagnata a livello percettivo. Se infatti l’oggettività, come vuole Kant, non è l’inseità (*an sich*) delle cose, ma ciò che le cose diventano per noi (*für uns*), il loro “star di fronte” (*Gegenstand, ob-jectum*) a un soggetto, ebbene quando la percezione, operando simbolicamente, fa emergere il significato della cosa inserendola in una trama di relazioni a cui la cosa rivela di essere disponibile, la cosa è “com-presa”, nel senso letterale di “afferrata in relazione a” tutte le possibilità a cui si rivela disponibile. La sua *disponibilità*, che perdura anche quando l’intenzione non investe la cosa e l’azione non la impiega, è il primo grado di oggettività.

Le cose allora stanno di contro (*ob-jectum*) rinviando *dal reale al possibile*, estendendo l’orizzonte della disponibilità dal reale al virtuale. Questa estensione, in cui consiste l’operare

simbolico della percezione, è decisiva per creare quelle condizioni di *quiete* tipiche dell'uomo e non dell'animale che o è coinvolto dall'attualità degli stimoli presenti nella situazione, o si assesta nel sonno. La quiete, che dunque è un tratto tipicamente umano, nasce dalla disponibilità delle cose in ordine al loro significato e alle loro possibilità di impiego che l'azione simbolica garantisce ogni volta che, con uno sguardo esonera dal maneggiare una cosa, e con una parola esonera dal vederla senza tuttavia sottrarla alla rappresentazione.

Siccome però la rappresentazione non ospita solo ciò che io posso fare di una cosa, ma anche ciò che altri possono fare sottraendola alla mia intenzione, l'azione simbolica della percezione non contiene solo il significato che la cosa ha per me, la sua possibilità di impiego a partire dalla mia intenzione, ma anche la possibilità di impiego a partire dall'intenzione altrui. La compresenza di queste possibilità dice non solo ciò che *io* posso fare di una cosa, ma anche ciò che *si* può fare di una cosa, e questo "si", in cui convengono le intenzioni di tutti, e quindi tutte le possibilità di impiego della cosa, suggella la costellazione dell'oggettività che dunque risulta dalla disponibilità della cosa quanto: 1) al suo significare, 2) alla sua possibilità di impiego, 3) a partire dalle intenzioni di chiunque.

Quando l'azione simbolica della percezione unifica questi tratti nasce l'oggettività delle cose a cui l'ordine pulsionale può ancorarsi in termini di *volontà*. Parliamo di "volontà" in contrapposizione alla "magia", al "desiderio" e al "sogno" che non riconoscono l'oggettività delle cose, o perché ne potenziano senza alcun limite le possibilità di impiego, la loro virtualità, o perché non tengono conto che sulle cose non convengono solo le mie intenzioni, come accade al desiderio e al sogno, ma le intenzioni di tutti.

Solo tenendo presente l'oggettività delle cose, già guadagnata a livello percettivo in tutte le dimensioni che la compongono, è possibile passare all'impiego della loro potenzialità virtualmente percepita. In questo impiego si esprime la *tecnica*, che è altro rispetto alla magia, al desiderio e al sogno, perché tiene conto dell'oggettività delle cose che, lo ripetiamo, consiste nella disponibilità del loro *significato* e della loro *virtualità*, non solo per me ma per *tutti*.

5. La follia come fallimento dell'azione simbolica della percezione

La tecnica opera in un regime di quiete perché le disponibilità di cui ha bisogno per operare sono le stesse che garantiscono la distensione percettiva dell'uomo. Questa *distensione* si spezza e diventa *tensione* quando il significato delle cose trasmuta, quando la loro virtualità oltrepassa i limiti comunemente verificati, quando la loro disponibilità, che avevo conosciuto solo mia, fugge in direzione altrui. Allora alla *quiete*, che aveva garantito la familiarità delle cose, subentra l'*Inquietante* da cui ci si difende cercando di sottrarsi a un mondo non più ospitale. Prima che un errore della mente (cognitivismo), prima che un eccesso pulsionale non contenibile (psicoanalisi), *la follia è il fallimento dell'azione simbolica della percezione*.

Possiamo infatti leggere l'*ossessione* come la percezione della parte che, non rinviando al tutto, prende il posto del tutto; l'*allucinazione* come l'accento allusivo che più non rinvia al contesto di cui è accenno; il *delirio* come potenziamento oltre misura della virtualità che ogni cosa rende percepibile come suo possibile impiego; la *depressione* come caduta nell'indifferenza della disponibilità delle cose che più non rinviano al loro impiego; l'*autismo* come mancata percezione della disponibilità "generale" delle cose e degli interventi che "si" possono attuare su di esse.

Sono questi solo alcuni esempi del cedimento del simbolismo della percezione che più non consentono di abitare la quiete di un mondo a disposizione quanto al suo significato e ai limiti prevedibili della sua trasformazione. La tecnica, ancorata al significato oggettivo delle cose e alla previsione anticipata della loro trasformazione, è dispositivo di quiete e barriera di quegli sconfinamenti percettivi dove l'*Inquietante* prende ad animarsi, rendendo in-solito il paesaggio, inabitabile la dimora e quindi inabitabile in una forma da cui neppure la fuga può salvare, perché non possiamo fuggire dalla nostra percezione.

¹ Si veda in proposito J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse* (1968), tr. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1983.

² PLATONE, *Repubblica*, Libro VII, 521c-526c.

³ P. GUILLAUME, *La formation des habitudes*, PUF, Paris 1947, p. 27.

⁴ Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*

(1975), il Saggiatore, Milano 1996, e in particolare il capitolo II: "La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell'umanismo", pp. 50-79.

⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, Prefazione alla seconda edizione (1787), pp. 18-19 (corsivo mio).

⁶ J. DEWEY, *The quest for certainty* (1929), tr. it. *La ricerca della certezza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 158.

23. La trasposizione dell'immaginazione

Senza una concomitanza o successione conforme a certe regole, la nostra immaginazione empirica non riceverebbe mai qualcosa da fare in modo conforme al poter suo, per cui rimarrebbe nascosta come un potere morto e ignoto a noi stessi.

I. KANT, *Critica della ragion pura* (1781,1787), p. 669

1. La delusione dell'assenza e l'aspettativa del futuro

Per approdare a una trama ben connessa d'esperienza, la percezione deve evitare non solo quegli sconfinamenti percettivi minacciosamente abitati dall'*Inquietante*,¹ ma anche la *delusione* che sempre accompagna l'impraticabilità dell'azione. Anche in questo caso è il simbolismo percettivo a entrare in soccorso, utilizzando le allusioni, le similitudini, le intersezioni, i riflessi, le ombre, le abbreviazioni e i rinvii che tutte le cose portano con sé come loro *ulteriore* disponibilità, che non è sconfinamento percettivo, ma *trasposizione immaginativa* la quale, consentendo di passare con successo da una cosa all'altra, evita di arrestarsi alla "delusione". Così, ad esempio, se per bere non dispongo di un bicchiere, posso ricorrere a qualsiasi oggetto che presenti una "cavità". La percezione della cavità neutralizza gli altri caratteri dell'oggetto, rendendo possibile l'impiego dell'oggetto cavo presente al posto del bicchiere assente.

Per una malintesa intellettualizzazione della vita siamo soliti chiamare questo processo "astrazione", ossia "capacità di prescindere da" (*ab-traho*) tutti gli aspetti dell'oggetto cavo, fatta eccezione per la sua cavità. Ma da dove viene questa capacità? Non dallo "spirito", ma dalla *delusione* che si prova di fronte all'impossibilità di soddisfare un bisogno. Alla

delusione si arresta il comportamento animale, ma non quello umano che, grazie all'agire simbolico che struttura la sua percezione, cambia prospettiva e, invece di arrestare l'*azione*, la prosegue cercando quel tratto che accomuna un oggetto qualsiasi a un bicchiere, neutralizzando tutti i tratti differenti e tra loro incomponibili.

Il simbolo nasce dal superamento della delusione attraverso il proseguimento dell'azione possibile là dove un oggetto "A" si presta, per qualche sua caratteristica percettivamente evidenziata, a sostituire "B" non disponibile. Prendere "A" per "B" è un'azione simbolica che cerca identità e connessione (*syn-bállein*) tra cose diverse a partire da un tratto comune che il bisogno di bere evidenzia a livello percettivo. Se l'azione ha successo la connessione simbolica tra "A" e "B" diventa una prospettiva stabile e ripetibile a piacere, indipendentemente dal bisogno o dalla situazione-stimolo. L'insieme di queste connessioni simboliche, che sono acquisizioni di azioni riuscite, costituisce l'*esperienza*.

Ma non "si fa esperienza" limitandosi a riprodurre nel futuro le acquisizioni del passato. Per questa operazione basta la *memoria* che l'incognita del futuro potrebbe deludere. Se infatti il futuro non è la mera ripetizione del passato, ma il luogo eminente delle situazioni inattese, queste potranno essere affrontate solo attraverso quell'*operazione traspositiva*, propria dell'immaginazione, che verifica quali acquisizioni del passato o quali combinazioni delle acquisizioni, indipendentemente dalle situazioni concrete in cui sono state esperite, si attagliano alle nuove situazioni che il futuro dispiega. Il successo di ogni trasposizione immaginativa è un'infrazione dei nostri ricordi e delle nostre abitudini consolidate che, se non venissero dissolte e ricombinate, ci esporrebbero indifesi di fronte a quell'incognita in cui si nasconde la novità del futuro.

2. Kant e la sintesi riproduttiva dell'immaginazione

A promuovere la trasposizione immaginativa è l'*attesa della soluzione* che, sola, può evitare la delusione e l'arresto dell'azione. In questo senso, nella *Critica della ragion pura*

Kant parla di “sintesi della riproduzione nell’immaginazione” e in proposito scrive:

È in verità una semplice legge empirica, quella per cui le rappresentazioni, che si sono spesso seguite o accompagnate, alla fine si associano tra loro, e si mettono pertanto in una connessione secondo la quale, anche senza la presenza dell’oggetto, una di queste rappresentazioni fa passare lo spirito alle altre secondo una regola costante.²

Questa regola costante è per Kant la “connessione del molteplice” resa possibile dalla costruzione fenomenica del mondo in cui consiste l’esperienza umana che per Kant, lo ricordiamo, non è passiva *recezione*, ma attiva *costruzione* attraverso quegli a priori che sono le intuizioni sensibili e le categorie intellettuali.³ Tra queste incontriamo la *causalità* che, se da un lato ci garantisce la “connessione del molteplice fenomenico”, mai ci indurrebbe a quella modificazione intenzionale delle circostanze, propria della *trasposizione immaginativa*, se non fosse in vista quella *finalità* che è l’anticipazione del successo, grazie a cui immaginiamo la risposta delle cose alle nostre azioni a loro volta immaginate.

In questo senso è possibile dire che *la causalità non è altro che la condizione della finalità*, ciò senza di cui la nostra attesa immaginativa non si distinguerebbe dalla fantasticheria o dal sogno che sono l’anticamera della delusione. Questa capacità di trasferire se stessi e le cose in situazioni diverse da quelle abituali costituisce quel fenomeno irriducibile dell’immaginazione che, evitando la delusione e rendendo possibile il proseguimento dell’azione, è per l’uomo una delle fondamentali condizioni d’esistenza.

Risponde allo statuto dell’immaginazione il *gioco*, in cui ogni giocatore vive una trasposizione immaginativa nel “ruolo dell’altro”, secondo l’espressione di Mead, anticipando nella propria mossa la risposta dell’altro.⁴ Per questo il gioco umano è radicalmente diverso dal gioco animale. Nel mondo animale, il gioco dei piccoli non è trasposizione immaginativa, ma adattamento degli istinti peculiari della specie, per cui il gioco animale è codificato e non aperto a quel futuro inatteso che, nel gioco umano, ogni mossa dell’avversario dischiude. Futuro “inatteso”, ma non “imprevedibile”. Quella “connessione” che,

come vuole Kant, consente alla trasposizione immaginativa di passare “da queste rappresentazioni ad altre secondo una regola costante”, nel gioco è riprodotta dalle *regole del gioco*, senza di cui il gioco non si costituisce e l’attesa dischiusa al futuro non potrebbe utilizzare il ricordo delle mosse del passato che costituiscono la materia dell’immaginazione.

3. La trasposizione immaginativa come capovolgimento dell’esperienza nella creazione artistica e nella ricerca scientifica

Di trasposizione immaginativa si alimenta la *creatività*, che è capacità di riconoscere tra le cose quelle nuove connessioni che portano a innovazioni e cambiamenti. Il criterio dell’*originalità*, presente in ogni attività creativa, non è sufficiente se è disgiunto da una *legalità* che mantiene il nesso tra l’esperienza nuova e quella acquisita e comunemente condivisa. La rottura di questo nesso risolve la creatività in *arbitrarietà*, in cui non è leggibile alcuna trasposizione immaginativa.

Da questo punto di vista non c’è molta differenza tra la *creazione artistica* e la *ricerca scientifica*. Entrambe sono espressione della trasposizione immaginativa come tentativo di soddisfare un’attesa e quindi di inoltrarsi nel futuro senza uno scopo funzionale, una sorta di tendenza senza obbiettivo, puro cominciamento di un’azione, dove è la struttura stessa dell’esperienza consolidata ad esser sottoposta a esperimento in vista non del conseguimento di uno scopo, ma dell’allargamento dell’esperienza. Per questo nella *Critica del giudizio* Kant parla del piacere estetico come di un piacere “disinteressato”:

È detto interesse il piacere che noi congiungiamo con la rappresentazione dell’esistenza di un oggetto. Questo piacere perciò ha sempre relazione con la facoltà di desiderare, o in quanto movente di essa, o in quanto necessariamente connesso col movente stesso. Ma, quando si tratta di giudicare se una cosa è bella, non si vuol sapere se a noi o a qualunque altro importi, o anche soltanto possa importare, della sua esistenza; ma come la giudichiamo contemplandola semplicemente.⁵

Sia di fronte al bello artistico, sia di fronte all'esperimento scientifico ci sentiamo attratti "in direzione di" un'apertura che non ha in vista tanto il raggiungimento di un risultato, quanto il *capovolgimento nell'uso abituale dell'esperienza*. Nella *creazione artistica* il capovolgimento dell'esperienza consiste nel fatto che la trasposizione immaginativa non tende innanzitutto a una trasformazione utile nel mondo esterno,⁶ ma a una modificazione della propria condizione soggettiva. Se infatti l'esperienza interiore accumulata è impiegata verso l'esterno, ciò avviene solo perché, attraverso la produzione esterna, è possibile, in direzione opposta, "provare" quella trasformazione dello stato interiore che è la sua ricostruzione ad un altro livello.

Allo stesso modo nella *ricerca scientifica* l'esperienza accumulata non è ciò da cui si parte per nuove acquisizioni, ma è ciò su cui si agisce sottoponendola a *esperimento* a partire da determinati e selezionati punti di vista che, in forma di ipotesi, la trasposizione immaginativa mette a disposizione allo scopo di indagare le possibilità che dall'esperimento dovessero emergere. Anche se gli eventuali risultati verranno "utilizzati con interesse" per la successiva ricerca scientifica, non è questo "interesse" a promuovere la creazione artistica o la ricerca scientifica, quindi, ma il *capovolgimento nell'uso abituale dell'esperienza*. Non il risultato, ma quel disporsi all'attesa (all'ipotesi) che è il tratto costitutivo del modo umano di essere al mondo che, nel caso della creazione artistica e della ricerca scientifica, è potenziato dal fatto che non si agisce sulle cose, ma sulle *condizioni* con cui abitualmente facciamo esperienza delle cose. Nella creazione artistica e nella ricerca scientifica, infatti, è la *stessa esperienza* accumulata a divenire *oggetto* di trasposizione immaginativa.

Identica è quindi la matrice che immagina nuove soluzioni per il mondo esterno e per quello interno. Questa matrice è la *trasposizione* resa possibile dall'immaginazione, che diciamo agire sull'*esterno* quando traspone nel futuro i dati accumulati dall'esperienza trascorsa, e agire sull'*interno* quando traspone sull'esperienza accumulata attese che in campo artistico si chiamano "estasi", e in campo scientifico si chiamano "ipotesi".

Quando parliamo di "esterno" e di "interno" facciamo una concessione al punto di vista della "riflessione" che guarda il

mondo ad azione avvenuta. Dal punto di vista dell'“azione”, questa distinzione non regge se non per quel malinteso filosofico, noto come “presupposto gnoseologico” in presenza del quale si pone il problema di come le nostre “rappresentazioni interiori” trovino la “via del mondo esterno”.⁷ Questo presupposto, noto anche come “dualismo cartesiano” è appunto un “presupposto” perché non si dà interiorità che non cresca sulla trama delle nostre azioni nel mondo.⁸

Aristotele, che non abitava questo presupposto, poteva dire: “Gli animali, che pure hanno sensazioni, non partecipano della capacità di agire”.⁹ La loro attività, solitamente coronata da successo, non necessita di quella trasposizione immaginativa che è alla base dell'azione, perché è un'attività non progettuale e non creativa, ancorata alla rigidità istintuale e sempre uguale nell'esito. Forse per questo i primi uomini hanno divinizzato gli animali; ciò forse che in loro ammiravano era lo scopo immancabilmente raggiunto senza lo sforzo dell'immaginazione.

¹ Cfr. il capitolo 22, § 5: “La follia come fallimento dell'azione simbolica della percezione”.

² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, Appendice, Sezione seconda, § 2: “Della sintesi della riproduzione nell'immaginazione”, vol. II, pp. 668-669.

³ Si veda in proposito il capitolo 21, § 3: “La radice corporea dell'eccentricità e la coscienza come suo riflesso”.

⁴ G.H. Mead parla di “altro” nell'accezione di “altro generalizzato [*generalized other*]” e in proposito scrive che: “La comunità o il gruppo sociale che dà all'individuo la sua unità in quanto ‘Sé’ si può denominare l'‘altro generalizzato’. L'atteggiamento dell'‘altro generalizzato’ è l'atteggiamento dell'intera comunità. Così, ad esempio, nel caso di un gruppo sociale, quale può essere la squadra di baseball, la squadra è l'‘altro generalizzato’ in quanto essa - come processo organizzato o attività sociale - si inserisce nell'esperienza di ciascuno dei suoi singoli membri. [...] È sotto la forma dell'‘altro generalizzato’ che il processo sociale influenza il comportamento degli individui in esso implicati e che a loro volta lo sviluppano; in altre parole, è sotto questa forma che la comunità esercita il suo controllo sulla condotta dei singoli membri; perciò è in questo modo che il processo sociale o la comunità si inseriscono come fattore determinante nel modo di pensare dell'individuo. Nel pensiero astratto l'individuo assume l'atteggiamento dell'‘altro generalizzato’ nei propri confronti, trascurando l'espressione di esso in altri particolari individui; e nel pensiero concreto egli assume quell'atteggiamento in quanto esso si manifesta negli atteggiamenti nei confronti del suo comportamento tipici degli altri individui con i quali egli è collegato in una situazione o azione sociale ben definita. Ma solo con l'assumere, nell'uno o nell'altro di questi casi, l'atteggiamento dell'‘altro generalizzato’ nei propri confronti, egli può pensare; in quanto solo così il pensiero - o il ‘discorso di gesti’ interiorizzato che costituisce il pensiero - può verificarsi. E soltanto attraverso l'assunzione da parte degli individui dell'atteggiamento o degli atteggiamenti dell'‘altro generalizzato’ verso se

stessi è resa possibile l'esistenza di un 'universo di discorso', come quel sistema di significati comuni o sociali che il pensare presuppone nel suo contesto". G.H. MEAD, *Mind, Self and Society* (1934), tr. it. *Mente, Sé e Società*, Giunti Barbera, Firenze 1966, Parte III, capitolo 20: "Il gioco, il gioco organizzato e l'altro generalizzato", pp. 170-172.

⁵ I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), tr. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1960, Parte I, Sezione I, Libro I, § 2: "Il piacere che determina il giudizio di gusto è scevro di ogni interesse", p. 44.

⁶ Sul carattere "disinteressato" dell'esperienza estetica cfr. il capitolo 20, § 4: "L'inibizione della risposta motoria come origine prima dello spazio estetico".

⁷ Si vedano in proposito i due saggi fondamentali di G. BONTADINI, *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, (1947), in *Studi di filosofia moderna*, Vita e pensiero, Milano 1996, pp. 1-123; e *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, (1952), in *Studi di filosofia moderna*, cit., pp. 125-447.

⁸ Cfr. il capitolo 9: "La tecnica come patto originario tra corpo e mondo".

⁹ "Τὰ θερία αἰσθῆσιν μὲν ἐchein πράξεις δὲ μὲν κοινὸν ἐστίν". ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, Libro VI, 1139a 20.

24. Il linguaggio come sostituto dell'azione

L'accordo dei suoni con gli affetti che la visione delle cose suscita è l'origine naturale del linguaggio.

G.W. LEIBNIZ, *Sulla connessione tra cose e parole, o piuttosto sull'origine delle lingue* (s.d.)

1. Leibniz: la risonanza emozionale come origine del linguaggio

Dal punto di vista della *riflessione* (il riflesso dell'azione), il linguaggio appare come semplice manifestazione del pensiero, con una funzione puramente strumentale che è poi quella di richiamare con il suo suono un concetto, quindi una mera "controfigura semiotica" di un'idea, "segno" di qualcosa. Questo modo di concepire il linguaggio si è accentuato nell'età moderna quando, a partire da Cartesio, l'essenza dell'uomo è stata collocata nell'autosufficienza della sua coscienza e non più nella dialogicità comunitaria quale traspare dal pensiero classico, dove l'uomo è pensato come "essere politico" che vive e si realizza nella comunità della *pólis*.

Ma proprio nell'età moderna, in cui la "riflessione" celebra il suo trionfo con il risolvimento della realtà nel pensiero, del *sum* nel *cogito*, si annuncia con Leibniz quella concezione dinamica del reale dove la *res* non è più pensata come *sostanza*, ma come *forza* (*enérghēia*),¹ anzi come incontro di molteplici forze tra loro interagenti, di cui la riflessione "riflette", appunto, solo quel momentaneo stato di equilibrio che poi viene ipostatizzato e chiamato "sostanza". La sostanza nasce quindi dall'oblio della sua dinamica, e il concetto, che nella sua immobilità la esprime, ne è appunto il riflesso. In questa sequenza la *parola* fa la sua comparsa come riflesso del concetto, sua mera estrinsecazione dal valore puramente strumentale, perché semplicemente designativo.

Se ora, seguendo il procedimento genealogico di Leibniz, passiamo dall'immobilità della sostanza alla dinamica del suo farsi, scopriamo che il linguaggio è la *risposta* che l'uomo dà alle cose, la sua reazione di fronte ad esse, per cui nella parola non si esprime innanzitutto la *designazione* della cosa, ma la *risposta emotiva* provocata nell'uomo dall'incontro con le cose. Tutto ciò non può accadere all'animale, perché l'animale non "incontra" mai le cose. Il mondo-ambiente con cui ha a che fare è un mondo predisposto da un istinto originariamente istruito, uniforme e inflessibile, non un "campo di sorprese" come accade all'uomo aperto al mondo in modo indeterminato, non codificato, flessibile e plastico. Per questo l'incontro dell'uomo con le cose è accompagnato da una risonanza emozionale, ed è proprio a partire da questa risonanza che Leibniz può dire: "l'accordo dei suoni con gli affetti che la visione delle cose suscita è l'origine naturale del linguaggio".²

Se dunque i suoni sono emessi dall'uomo in relazione alle emozioni che le cose producono in lui, i suoni non designano le cose, ma le nostre *reazioni* di fronte alle cose.³ C'è dunque in Leibniz una "analogia del suono con il sentimento [*affectu*] che accompagna la sensazione della cosa",⁴ un'analogia dettata non dal bisogno di produrre a livello linguistico le strutture proprie dell'oggetto, ma di rispondere emotivamente alla sua presenza, per cui, scrive Leibniz, le parole non ci riferiscono l'ordine naturale delle idee, ma la storia delle nostre scoperte condizionata dai nostri bisogni e interessi:

Ciò è perché i nostri bisogni ci hanno obbligato ad abbandonare l'ordine naturale delle idee, che sarebbe comune agli angeli, agli uomini e a tutte le intelligenze in generale, e che dovrebbe essere seguito da noi se non fossimo presi dalla cura dei nostri interessi. Siamo invece stati costretti a seguire l'ordine fornitoci dalle occasioni e dalle circostanze cui è soggetta la nostra specie, e questo ordine ci fornisce non già l'*origine delle nozioni*, ma, per così dire, la *storia delle nostre scoperte*.⁵

La via dischiusa da Leibniz è stata percorsa da J.-J. Rousseau, J.-A.-N. Condorcet, J.G. Hamann, J.G. Herder, W. von Humboldt e nel nostro secolo da A. Gehlen, il quale coglie nel suono "il punto germinale di tutti i linguaggi, l'interesse gioioso per il veduto"⁶ che attiva quell'"impulso a esprimersi" che già

Leibniz chiamava "*impetus*" o, come nelle lettere scritte al linguista svedese J.G. Sparfvenfelt: "*incredibilis vis movendi*".⁷

Prima radice del linguaggio è dunque, come vuole l'espressione di Gehlen, la "vita del suono" che è "movimento come tutti gli altri, trasferibile in altri tipi di movimento, dal che trae partito l'educazione dei sordomuti".⁸ Prima di essere "conoscenza", "interpretazione", "simbolizzazione", "rappresentazione", "comunicazione", *il linguaggio è azione* in cui si esprime l'apertura al mondo e, in questa apertura, la reazione dell'uomo di fronte alle cose del mondo. Questa reazione è il primo *nucleo psichico*, essendo la psiche null'altro che la risposta dell'uomo al mondo. Infatti, solo interrogando il mondo, l'uomo ottiene quelle risposte che, tra loro connesse, costituiscono la sua visione del mondo.

Diciamo "sua" sia nell'accezione individuale, sia nell'accezione collettiva di un gruppo, di una cultura, di un popolo, perché, come vuole Leibniz: "ogni monade è uno specchio vivente dell'universo"⁹ dove "il mondo intero è espresso a suo modo, press'a poco come una stessa città è rappresentata diversamente a seconda di chi la guarda"¹⁰ per cui, conclude altrove Leibniz: "Io non credo affatto che vi sia una lingua nel mondo che potrebbe esprimere le parole di un'altra lingua ogni volta con la medesima forza".¹¹ Questo perché, spiega Humboldt sulla traccia di Leibniz: "nella formazione e nell'uso della lingua passa il modo della percezione soggettiva degli oggetti",¹² per cui "la diversità delle lingue non è una diversità di suoni e di segni, ma delle stesse visioni del mondo".¹³

2. Humboldt: il linguaggio come mondo intermedio

Nel linguaggio e solo nel linguaggio si crea quell'armonia tra uomo e natura che nell'animale è garantito dall'istinto, per cui J. G. Herder può dire che il linguaggio è dato all'uomo come "risarcimento alla sua carenza istintuale".¹⁴ Il modo in cui il linguaggio "risarcisce" l'armonia spezzata tra uomo e natura, garantendo la corrispondenza tra essere e rappresentazione, è nel suo porsi come *regno intermedio* tra essere e rappresentazione perché, scrive Humboldt: "Il linguaggio è nel

contempo riproduzione e segno, né interamente prodotto dall'impressione degli oggetti, né interamente prodotto dall'arbitrio dei parlanti".¹⁵ Stando in mezzo tra uomo e mondo, tra ciò che agisce dentro di noi e ciò che si offre fuori di noi, il linguaggio appare come quel *medium* attraverso cui, per usare la metafora heideggeriana, l'essere si annuncia (*Wort*) all'uomo, e l'uomo corrisponde (*Ant-wort*) all'essere,¹⁶ dove "uomo" ed "essere" o, nel linguaggio psicologico, "interiorità" ed "esteriorità" si costituiscono all'interno del rapporto come suoi momenti.

Così il linguaggio risolve il dualismo cartesiano tra uomo (*res cogitans*) e mondo (*res extensa*) in una correlazione trascendentale perché, come scrive Humboldt: "Il linguaggio si situa tra l'universo e l'uomo: ci si rappresenta il primo ma secondo il modo dell'altro",¹⁷ per cui non si dà opposizione tra mondo oggettivo e intramondo linguistico, perché il mondo oggettivo può essere incontrato solo *attraverso* il mondo linguistico e può prender forma solo *nel* mondo linguistico. Ciò significa che l'incontro con le cose del mondo non avviene mai senza la mediazione culturale e linguistica, e perciò Humboldt può concludere che:

L'uomo si circonda di un mondo di suoni in modo da assumere in sé ed elaborare il mondo degli oggetti. [...] Egli vive principalmente con gli oggetti, anzi, il sentire e l'agire dipendono in lui dalle rappresentazioni o, addirittura, esclusivamente da come gliel'apporta la lingua.¹⁸

3. Gehlen: la risonanza del linguaggio come principio della sua autonomia

Provocato dall'incontro con le cose del mondo, il suono risuona, nel senso che è "autoavvertito", "ricomunicato" a chi lo esprime, come accade nell'esperienza tattile dove la mano che tocca sente di toccare e riceve impressioni.¹⁹ Allo stesso modo il suono, che è *reazione* alla sorpresa del mondo, nel momento stesso in cui è autoavvertito diventa *azione* che influisce sul soggetto indipendentemente dalla sorpresa del mondo. In quanto *azione*, di cui sente d'esser causa, il suono

può essere ripetuto a piacimento e con ciò liberato dal vincolo del mondo. Questo passaggio dal *suono-reazione* (vincolato alla situazione nel mondo) al *suono-azione* (svincolato dalla situazione) è stato colto da Humboldt che, partendo dalle premesse leibniziane, scrive: “Il suono articolato erompe nel petto per trovare in un altro individuo una risonanza che ritorna all’orecchio”.²⁰ Questa comunicazione intersoggettiva (*Mitteilung*), che il linguaggio nel suo sviluppo andrà assumendo, ha la sua radice nell’autocomunicazione soggettiva (*Kommunikation*) che Gehlen chiama:

Attività autoavvertita dove il suono rimandato è nel contempo la sollecitazione a ripeterlo insita nell’autoavvertimento della propria attività, e questa attività sfocia in un suono riudito, che in tal modo costituisce un nuovo stimolo.²¹

Se prima era il mondo a sollecitare il suono, ora è il suono stesso a sollecitare la sua ripetizione. Ciò significa che *il suono si autonomizza dalla presenza del mondo*, e in questa autonomia si esprime la specificità del linguaggio umano che d’ora in poi può operare anche *in assenza* di quel mondo a cui il suono allude. Anche l’animale, quando sente un pericolo, può emettere un richiamo di avvertimento, ma questo richiamo *non si autonomizza* dalla situazione, per cui nessun animale lo riprodurrà mai in un contesto scevro da pericolo. Nell’animale, infatti, il linguaggio non nomina l’“assenza”, quindi non “rievoca”, non “richiama”, non “ricorda”, e questo perché l’animale, non potendosi liberare dalla pressione delle circostanze, dal peso dei suoi bisogni, e dalla rigidità dei suoi istinti, non dispone di suoni a piacimento, ma questi gli si impongono sempre come *reazione* alla situazione e mai come *azione* esonerata dalla situazione.

Il suono udito e riproducibile, indipendentemente dalla pressione della situazione, inaugura quell’azione afinalizzata che ciascuno può constatare nella lallazione infantile dove il bambino, scoprendosi “causa” di suoni emessi e riuditi, gioca con la loro ripetizione, finché il suono non viene raccolto dall’altro e restituito come azione che ha avuto successo. Se nella lallazione monologante viene in luce il tratto *espressivo* del suono, nella risposta proveniente dall’altro viene in luce ad un tempo il tratto *comunicativo* e *strumentale* del linguaggio,

nel senso che il bambino constata che il suono ha successo al pari del maneggio della cosa e può stare *al posto* della cosa. Esonerando dalla manipolazione delle cose, il suono diventa *segno* delle cose, sia delle cose fuori di noi (suono che nomina) sia delle cose dentro di noi (suono che esprime).

Questa distinzione solo apparentemente riproduce il dualismo interno-esterno, perché se l'interno non è che la risonanza emotiva suscitata dall'incontro con il mondo esterno, il suono che *nomina* (le cose del mondo) e il suono che *esprime* (la loro risonanza in noi) sono la stessa e identica cosa. Nel suono si esprime allora quell'originaria *apertura al mondo*, tipica dell'uomo, a partire dalla quale è possibile parlare di interno e di esterno, sapendo però di nominare con questa distinzione null'altro che le due facce dello stesso evento.

4. Leibniz: il linguaggio come esonero dall'azione

Ma in che senso il suono linguistico può assumere in sé le funzioni del *sentire* e dell'*agire*? Nel senso che esonera dall'immediatezza della situazione affettiva sostituita dal semplice *richiamo*, e dall'immediatezza della manipolazione attiva sostituita dal semplice *riconoscimento*. Da questo esonero prende avvio quello spazio di disimpegno affettivo e attivo in cui è rintracciabile la prima radice della *libertà* umana rispetto alla costrizione animale. Su un altro registro, ma facilmente traducibile nel nostro, la funzione esonerante del linguaggio è stata messa in luce da Leibniz in questi termini:

Credo che senza il desiderio di farci intendere, non avremmo mai formato un linguaggio; ma una volta formato, esso giova all'uomo a ragionare con se stesso, sia perché le parole permettono di ricordarsi dei pensieri astratti, sia per l'utilità che si trova, quando si ragiona, nel servirsi di caratteri e di pensieri sordi [*pensées sourdes*]. Occorrerebbe infatti molto tempo se si volesse spiegare tutto e sostituire sempre le definizioni al posto dei termini.²²

Prima della funzione comunicativa, il linguaggio svolge una funzione di *esonero* perché, dice ancora Leibniz: "nei nostri ragionamenti noi ci serviamo dei segni linguistici in luogo delle cose",²³ essendo il segno linguistico "qualcosa di percepito attraverso cui ci si riferisce all'esistenza di qualcos'altro di non

percepito",²⁴ e di cui ci "si serve per non aver bisogno di ripensare ogni volta di nuovo le cose tutte le volte che si presentano".²⁵ Solo Dio, che possiede il mondo "*tout d'un coup*, anche senza andare attraverso le sue singole parti [*per singula*], [...] non ha bisogno di quei *compendia cogitandi* che sono i segni linguistici".²⁶ Forse per questo, nel mito biblico, il compito di assegnare il nome alle cose è affidato all'uomo, ad "Adamo che dunque dette il nome ad ogni animale domestico, a tutti gli uccelli del cielo e ad ogni animale della campagna".²⁷ Né Dio che coglie "d'un colpo" la totalità, né l'animale che ne è dispensato, hanno bisogno di nomi.

Nel nome c'è il *riconoscimento* della cosa (anche in assenza) e il *richiamo* della situazione affettiva ad essa corrispondente (anche in assenza). Il mondo, nel duplice versante "esterno" e "interno", diventa disponibile nel nome senza impegnare il circuito motorio dell'azione, né quello affettivo della pulsione. Non appena impara a parlare, il bambino riduce l'agitazione motoria e l'esplosione pulsionale, perché nel nome la pulsione trova espressione e l'azione la sua segnalazione. Questo risparmio di azione e di emozione concessa dalla segnalazione linguistica che compie un'attività *senza modificare di fatto le cose*, è la condizione da cui prende avvio il *pensiero* che dispensa anche dall'attività comunicativa iscritta in ogni segnale linguistico. Allora, come osserva Leibniz:

Non ci sarà maggior bisogno di discussione tra due filosofi di quanto non ce ne sia tra due calcolatori. Sarà sufficiente, infatti, che essi prendano la penna in mano, si siedano a tavolino, e si dicano reciprocamente (chiamato, se loro piace, un amico): *calcoliamo*.²⁸

Nel pensiero come calcolo, matrice di ogni "teoria", c'è ancora traccia dell'*attesa* che ogni azione, attivandosi, desta. Ma questa attesa non ha più in vista le cose, bensì la forma della loro organizzazione perché, come scrive F. Barone nella sua *Introduzione agli Scritti di Logica* di Leibniz: "sul fondo c'è la concezione di ogni ragionamento come calcolo formale, senza alcuna limitazione del simbolismo ai consueti domini quantitativi del simbolizzato".²⁹

Come nel linguaggio, così nel pensiero si riproduce, nell'attesa, lo schema anticipante dell'azione, che però si muove in quella libertà superiore che scaturisce dal

disimpegno completo nei confronti delle cose. Non quindi la teoria come antitesi della prassi, ma la teoria come sublimazione della prassi. E se la prassi altro non è che l'esperienza di tecniche riuscite, la tecnica non si congela dalle vertigini teoriche del pensiero, così come non si assenta dagli abissi caotici delle pulsioni.

5.Freud: il linguaggio come orientamento delle pulsioni e come cura

Conservando il mondo presso di sé, il linguaggio diventa, al posto del mondo, il luogo in cui si orientano e si precisano bisogni e pulsioni che a questo punto si esprimono a misura di linguaggio, dove le parole stanno al posto delle situazioni in cui un tempo bisogni e pulsioni hanno trovato la loro spiegazione. Nel nome che richiama la situazione soddisfacente, l'inquietudine della pulsione si precisa e, nell'attesa dell'adempimento a cui il nome rinvia, comprende se stessa.

In questo modo il nome svolge a un altro livello la funzione di orientare la vita pulsionale che nel mondo animale è orientata dall'istinto. E ciò avviene nominando le situazioni, le attese e i successi ad esse connesse che la precedente esperienza ha già collaudato. In questo modo il linguaggio consente di padroneggiare il mondo interno allo stesso modo di come ha reso disponibile, nel richiamo segnico, il mondo esterno. Un mondo esterno interpretato dai nomi e offerto al mondo interno come luogo d'orientamento delle pulsioni. Queste cedono il loro disordine all'ordine che il linguaggio ha predisposto, per cui *il mondo interno cresce costruito dall'acquisizione del mondo esterno tramite il linguaggio.*

Quando la psicoanalisi, che è cura attraverso il linguaggio, distingue, come vuole Freud, il ricordare (*erinnern*) dall'agire (*agieren*) e indica nell'"agire" un'incapacità a simbolizzare, la psicoanalisi vuol significare che in quel caso il linguaggio non assolve a sufficienza la sua funzione di richiamo del mondo esterno e di orientamento del mondo interno su quanto del mondo esterno il linguaggio richiama. In questo caso, scrive Freud: "anziché riferire, il paziente 'agisce' per così dire teatralmente davanti a noi",³⁰ e allora:

Dobbiamo rassegnarci a che l'analizzato soggiaccia alla coazione a ripetere (che ora sostituisce l'impulso a ricordare), non soltanto nei suoi rapporti personali con il medico, ma anche in tutte le altre attività e relazioni della sua vita: come ad esempio quando egli durante la cura sceglie un oggetto sessuale, si assume un compito o dà corso a un'iniziativa.³¹

Qui la "cura" consiste innanzitutto nel recupero della valenza "simbolica" del linguaggio, che è poi la sua capacità di rappresentare il mondo nelle parole e di orientare le pulsioni in quella rappresentazione. Recuperata la valenza simbolica del linguaggio, o come qui la chiamiamo la sua *risonanza*, è possibile, operando con le parole, agire sul mondo interno ed esterno nel linguaggio richiamato. Se il linguaggio non aprisse la via che orienta la pulsione sulla cosa richiamata dal nome, la psicoanalisi, come "cura attraverso la parola", non troverebbe alcuna giustificazione.

Il merito di Freud consiste nell'aver intuito, anche se non tematizzato, che il linguaggio è, come vogliono Humboldt, Herder e, in generale, la riflessione romantica, quel mondo intermedio (*Zwischenwelt*) tra l'interiorità pulsionale e l'esteriorità delle cose. Autonomizzandosi, il linguaggio le sostituisce consentendo alla pulsione di orientarsi sul nome che richiama la cosa senza impegnare l'azione o, come vuole l'espressione di Freud, senza "agire".

In questo disimpegno dall'azione, concesso dalla funzione esonerante del linguaggio, è la prima radice della nostra libertà e della possibilità di nostre ulteriori costruzioni che, grazie al mondo mediato dal linguaggio, risultano ormai affrancate dall'"immediatezza" del "qui e ora". Naturalmente il linguaggio è qui indagato non come evento intellettualistico, ma come azione, come *azione vicaria* che sta al posto della manipolazione delle cose. In questo senso è possibile dire che il *linguaggio è una tecnica* sostitutiva dall'azione materiale che consente, grazie all'esonero dall'azione reale, una produzione senza fine di azioni virtuali che ampliano l'orizzonte della progettualità umana, senza impegnarla materialmente.

¹ "Al di là dell'estensione e delle variazioni, è insita nella materia una forza o potenza di azione [*enérgeia*] che costituisce il passaggio dalla metafisica alla natura, dalle cose materiali a quelle immateriali. Quella forza possiede leggi proprie dedotte non dai soli principi di una assoluta e per così dire brutta necessità, come in matematica, ma da perfette ragioni." G.W. LEIBNIZ, *Animadversiones in partem generalem principiorum*

cartesianorum (1697), tr. it. *Osservazioni sulla parte generale dei "Principia" di Cartesio*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1967-1968, vol. II, p. 97.

² G.W. LEIBNIZ, *De connexione inter res et verba, seu potius de linguarum origine* (s.d.), in L. COUTURAT (a cura di), *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903, ristampa anastatica Olms, Hildesheim 1966, pp. 151-152, tr. it. *Della connessione tra cose e parole, o piuttosto sull'origine delle lingue*, in L. PERISSINOTTO (a cura di), *Logica e linguaggio in Leibniz e nella filosofia del XVII secolo*, Paravia, Torino 1989, p. 89.

³ Sul rapporto suono-emozione nel pensiero di Leibniz, M. Mugnai opportunamente scrive: "I suoni vengono emessi dagli uomini in relazione a determinate emozioni interiori che sono il riflesso della azione di oggetti esterni sull'animo; essi quindi non designano direttamente delle cose, ma *nostre reazioni* di fronte alle cose". E ancora: "Il condizionamento *naturale* cui soggiace la libera formazione di parole all'origine del linguaggio, non consiste tanto in una necessità di riprodurre in qualche modo, a livello del nome, certe strutture proprie dell'oggetto, quanto piuttosto in una rispondenza tra nome e *affectus* (o sentimento) provocato nell'uomo dalla sensazione dell'oggetto: il nome non si riferisce in modo immediato ad una realtà in sé, ma da un riflesso soggettivo di tale realtà. Riflesso che può dirsi naturale in quanto è il prodotto naturale spontaneo dell'attività dello spirito e può dirsi oggettivo nella misura in cui appunto riflette qualcosa". M. MUGNAI, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 49, 62.

⁴ G.W. LEIBNIZ, *Brevis designatio meditationum de originibus gentium, ductis potissimum ex indicio linguarum* (1710), in *Leibniz, Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa praefationibus et indicibus exornata*, a cura di L. DUTENS, Genève 1768, vol. IV, 2, p. 198, tr. it. parziale: *Breve raccolta di riflessioni sulle origini dei popoli, basate soprattutto sulla testimonianza delle lingue*, in L. PERISSINOTTO (a cura di), *Logica e linguaggio in Leibniz e nella filosofia del XVII secolo*, cit., p. 99.

⁵ G.W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), tr. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Libro III, capitolo I: "Delle parole o del linguaggio in generale", in *Scritti filosofici*, cit., vol. II, pp. 403-404.

⁶ A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 230.

⁷ G.W. LEIBNIZ, *Leibniz' bref till Sparfvenfelt* (1695-1700), in "Antiquarisk Tidskrift för Sverige", 1884-1885, vol. VII, p. 23. Per una approfondita e documentata trattazione del problema del linguaggio in Leibniz rinvio agli studi di L. PERISSINOTTO i cui risultati sono sinteticamente raccolti in *Logica e linguaggio in Leibniz e nella filosofia del XVII secolo*, cit., da cui traggio questo e altri riferimenti bibliografici di non facile reperimento.

⁸ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 229.

⁹ G.W. LEIBNIZ, *Principes de philosophie ou Monadologie* (1714), tr. it. *Monadologia*, in *Saggi filosofici e lettere*, Laterza, Bari 1963, § 56, p. 378.

¹⁰ G.W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique* (1686), tr. it. *Discorso di metafisica*, in *Saggi filosofici e lettere*, cit., § 9, p. 112.

¹¹ G.W. LEIBNIZ, *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*, a cura di U. PORKSEN, Reclam, Stuttgart 1983, § 61.

¹² W. von HUMBOLDT, *Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus*, in A. LEITZMANN (a cura di), *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1903 e sgg., vol. V, p. 387.

¹³ W. von HUMBOLDT, *Über das vergleichende Sprachstudium in Bezug auf den verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (1820), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, p. 27; tr. it. parziale *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo del linguaggio*, in *Scritti sul linguaggio*, Guida, Napoli 1989, a cura di A. CARRANO che è anche autore di un ottimo e documentato saggio introduttivo, pp. 11-53.

¹⁴ J.H. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), tr. it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, Roma - Mazara del Vallo 1954, p. 69.

¹⁵ W. von HUMBOLDT, *Über das vergleichende Sprachstudium in Bezug auf den verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, cit., p. 29.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Brief über den "Humanismus"* (1946), tr. it. *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 277, e *Zur Seinsfrage* (1955), tr. it. *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, cit., p. 339.

¹⁷ W. von HUMBOLDT, *Essai sur les langues du nouveau continent* (1812), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III, p. 331; tr. it. parziale *Saggio sulle lingue del nuovo continente*, in *Scritti sul linguaggio*, cit., p. 107.

¹⁸ W. von HUMBOLDT, *Über die Kawisprache auf der Insel Java*, opera preceduta da una famosa *Introduzione* che ha guadagnato una sua autonomia sotto il titolo *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836-1838, postuma), in *D. Gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, 1, p. 60; tr. it. dell'*Introduzione* con il titolo *Il linguaggio nell'evoluzione dei popoli*, in G. MARCOVALDI (a cura di), *Scritti di estetica*, Firenze 1934.

¹⁹ Cfr. il capitolo 16, § 6: "L'azione e la riflessione"; il capitolo 20, § 1: "La crisi della motricità e l'origine della coscienza".

²⁰ W. von HUMBOLDT, *Über die Kawisprache auf der Insel Java*, cit., p. 30.

²¹ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 229.

²² G.W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Libro III, il capitolo I: "Delle parole o del linguaggio in generale", in cit., p. 402.

²³ G.W. LEIBNIZ, *De scientia universalis seu calculo philosophico* (1686), tr. it. *Sulla scienza universale o calcolo filosofico. Sulla caratteristica*, in *Scritti di logica*, Laterza, Bari 1992, vol. I, p. 176.

²⁴ G.W. LEIBNIZ, *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, cit., p. 497.

²⁵ G.W. LEIBNIZ, *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*, cit., § 5.

²⁶ G.W. LEIBNIZ, *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, cit., pp. 256-257.

²⁷ *Genesi*, 2,20.

²⁸ G.W. LEIBNIZ, *Sulla scienza universale o calcolo filosofico. Sulla caratteristica*, cit., vol. I, p. 172.

²⁹ F. BARONE, *Introduzione* a G.W. LEIBNIZ, *Scritti di logica*, cit., vol. I, p. LXI.

³⁰ S. FREUD, *Abriss der Psychoanalyse* (1938), tr. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. XI, p. 603.

³¹ S. FREUD, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1914), in *Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse* (1913-1914), tr. it. *Ricordare, ripetere e rielaborare*, in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. VII, pp. 356-357.

25. Il pensiero come tecnica di dominio

L'intero apparato conoscitivo è un apparato di astrazione e semplificazione – non diretto alla conoscenza delle cose, bensì al *dominio* delle cose.

F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi estate- autunno* 1884, 26 (61), pag. 149

1. Humboldt: il linguaggio come organo costitutivo del pensiero

Dire che il linguaggio è azione significa capovolgere l'impostazione kantiana che riconosce al linguaggio la semplice funzione di "accompagnare il concetto come un custode per riprodurlo all'occasione",¹ e accogliere la posizione di W. von Humboldt per il quale: "il linguaggio è l'organo costitutivo del pensiero".² Tradotto in altri termini: il linguaggio non è mero *strumento* a disposizione dell'ideazione del pensiero (Kant), ma *attività produttiva* della stessa ideazione del pensiero che può ricevere determinazione dalla parola perché da questa è stata generata (Leibniz, Humboldt, Herder).

Questa differenza è decisiva non tanto per stabilire il primato dell'*azione* rispetto alla *riflessione*, quanto per risolvere definitivamente ogni sorta di dualismo che contrappone la natura, il corpo, la datità animale all'autosufficienza dello spirito, della coscienza, del pensiero. Dire infatti che questa autosufficienza nasce dalla rimozione della sua genesi significa restituire all'uomo la sua natura, non scissa in anima e corpo (due ipotesi della riflessione), ma unica nella sua originaria e imprescindibile relazione con il mondo. Partendo dall'autosufficienza dell'"Io penso", Kant esclude che il linguaggio sia costitutivo del pensiero e perciò vede nelle parole:

Semplici *caratterismi*, cioè designazioni dei concetti per mezzo di

segni sensibili concomitanti, che non contengono nulla che appartenga all'intuizione dell'oggetto, ma servono soltanto come mezzo di riproduzione.³

Di "caratterismi" parla anche Leibniz, ma in un senso radicalmente diverso perché, come scrive in una lettera a Tschirnhaus del maggio 1978:

Non si deve temere che la contemplazione dei caratteri ci allontani dalle cose; al contrario essa ci guiderà sin nell'intimo di esse. Infatti, se oggi a causa di caratteri mal coordinati abbiamo spesso conoscenze confuse, allora invece proprio in virtù dei caratteri avremo facilmente conoscenze distintissime; poiché avremo a disposizione una specie di filo meccanico del meditare, mediante cui si potrà risolvere con gran facilità qualsiasi idea nelle idee di cui è composta.⁴

Nella comune difesa dell'autosufficienza del sapere scientifico, Kant separa la facoltà *designativa* del linguaggio da quella *rappresentativa*, con conseguente riduzione del linguaggio a mera *riproduzione* del pensiero, mentre Leibniz mantiene la dipendenza della facoltà designativa da quella rappresentativa ("la contemplazione dei caratteri non ci allontana dalle cose"), e perciò, lungi dal ridurre kantianamente il linguaggio a mera *riproduzione* semiotica di un'ideale rappresentazione indipendente dal linguaggio, considera l'ideale rappresentazione come un prodotto del linguaggio che a questo punto è, come diceva Humboldt, il vero e proprio "organo costitutivo del pensiero".

E come il linguaggio acquista una sua autonomia in quanto esonera dalle prestazioni senso-motorie da cui è scaturito e insieme le tiene a disposizione per semplici "accenni", "richiami" e "allusioni", così il pensiero consegue la sua autonomia in quanto esonera dalle prestazioni linguistiche da cui dipende e insieme le tiene a disposizione per "accenni", "richiami", o, come dice Leibniz, "caratteri" che *esonerano* l'operazione logica dal carico semantico che le parole portano con sé, nonché dalle interferenze dovute alle passioni e ai sentimenti che le parole non mancano di evocare. Operato questo *sgravio* contenutistico, il pensiero può operare, come scrive F. Barone nell'*Introduzione* agli *Scritti di logica* di Leibniz: "come calcolo formale, senza alcuna limitazione del

simbolismo ai consueti domini quantitativi del simbolizzato".⁵

2. Freud: il pensiero come inibizione pulsionale

Come grado massimo di esonero e di sgravio non solo delle rappresentazioni sensoriali, ma anche delle rappresentazioni verbali, il pensiero determina un *capovolgimento* dell'abituale volgersi dell'uomo al mondo, un'*inibizione* della tendenza espressiva dei processi pulsionali e senso-motori a favore di una loro *reflexio*, di una loro "riflessione" o "ripiegamento" che mette capo a quell'interiorizzazione desensorializzata che consente al pensiero di muoversi in assoluta autonomia rispetto ai vincoli del mondo sensibile e del mondo linguistico. È un'autonomia guadagnata per esonero da quei mondi, e non perché c'è nell'uomo un principio superiore, quale l'anima o lo spirito, capace di operare indipendentemente dal materiale messo a disposizione dal mondo sensibile o dal mondo linguistico.

L'azione, che è il costituivo della percezione, dell'immaginazione e del linguaggio nei loro rapporti con il mondo esterno, non viene meno nel pensiero, semplicemente viene "ripiegata" e "trasferita" all'interno, dove posizioni e intenzioni si contrappongono tra loro allo scopo di consentire la sperimentazione virtuale delle azioni che dovessero rivelarsi più praticabili. In questo senso, scrive J. Dewey:

La riflessione è una drammatica rappresentazione (immaginaria) di svariate possibili linee di azione in concorrenza tra loro. Essa prende le mosse dall'arresto dell'azione manifesta ed efficiente, dovuto al conflitto tra l'abitudine precedente e l'impulso appena liberato. Allora ciascuna abitudine, ciascun impulso, che si trovi implicato nella sospensione dell'azione manifesta, viene alternativamente messo alla prova. La riflessione è un tentativo di scoprire come sarebbero in realtà le varie linee di possibile azione; è un esperimento che consiste nell'istituire varie combinazioni di elementi scelti delle abitudini e degli impulsi per vedere come sarebbe l'azione risultante se venisse intrapresa. Ma la prova è fatta con l'immaginazione, non manifestamente nella realtà.⁶

Ma allora il pensiero è debitore dell'ordine pulsionale che, a differenza di quello istintuale coatto all'azione, dispone di

quell'intervallo tra bisogno e soddisfazione che consente prima al linguaggio e poi al pensiero di prodursi.⁷ Il pensiero è dunque un'*inibizione pulsionale* non perché è *antitetico* alle pulsioni, come vogliono le concezioni dualistiche che scindono l'uomo in anima e corpo, spirito e materia, ma per un *miglior orientamento* delle pulsioni.⁸ Infatti, l'intervallo pulsionale, che scaturisce dall'inibizione delle pulsioni, non contraddice l'originaria relazione uomo-mondo che si esprime nell'azione, ma è al suo servizio allo scopo di approdare a un'azione ritardata ma vantaggiosa rispetto a un'azione immediata ma casuale e improduttiva. A questo punto il pensiero appare per quello che è: non l'opposto dell'azione, come vuole lo scenario che contrappone teoria e prassi, ma la condizione per l'azione migliore.

In quanto vive dell'intervallo pulsionale per una miglior soddisfazione delle pulsioni, il pensiero è anche conoscenza di sé, autochiarificazione, interna socializzazione o, come vuole l'espressione di Gehlen "presa di posizione verso se stessi"⁹ necessaria a quell'essere manchevole la cui posizione non è già decisa a livello istintuale. Il legame tra pensiero e pulsionalità non sfuggì a Freud per il quale i processi di pensiero sono inconsci e possono divenir coscienti tramite la mediazione linguistica che mette a disposizione del pensiero le relazioni fra le rappresentazioni degli oggetti. Scrive in proposito Freud:

Nelle ultime pagine del libro *L'interpretazione dei sogni*, pubblicato nel 1900, si spiega come i processi ideativi, e cioè quegli atti di investimento che sono i più lontani dalle percezioni, siano in se stessi privi di qualità e inconsci, e acquistano la capacità di diventare coscienti solo connettendosi ai residui delle percezioni verbali. A loro volta, le rappresentazioni delle parole derivano dalla percezione sensoriale allo stesso modo delle rappresentazioni delle cose; ci si potrebbe quindi domandare perché le rappresentazioni degli oggetti non possono diventare coscienti per il tramite dei propri residui percettivi. Ma probabilmente il pensiero si sviluppa in sistemi che sono così lontani dai residui percettivi originari da non aver serbato alcunché delle qualità di questi ultimi, e da aver bisogno, per diventare coscienti, di essere rafforzati da qualità nuove. Inoltre la congiunzione con parole può dotare di qualità anche quegli investimenti che non possono derivare qualità alcuna dalle percezioni stesse, in quanto corrispondono a mere *relazioni* fra le rappresentazioni degli oggetti. Tali relazioni, che diventano

comprensibili solo per il tramite delle parole, sono una parte essenziale dei nostri processi di pensiero.¹⁰

Non si dà quindi un pensiero sciolto dalla vita pulsionale e contrapposto ad essa, ma un pensiero che si alimenta della vita pulsionale non investita nell'ambito mondano, non un'anima contrapposta al corpo, ma un'anima generata da quelle energie corporee inibite e quindi sottratte all'investimento nel mondo. L'autonomia del pensiero dai condizionamenti esistenziali e ambientali non dipende quindi dalla sua particolare natura, ma dal percorso seguito dall'intreccio pulsionale che, attraverso la percezione, l'immaginazione e il linguaggio, si è emancipato da quel primitivo schema di partenza: "pulsione-soddisfazione" che è coercitivo negli animali e libero nell'uomo non sorretto dal corredo istintuale.

Questa carenza, che obbliga l'uomo ad *agire* nel mondo, a differenza dell'animale che si limita solo a *reagire* agli stimoli del mondo, fa dell'azione la legge strutturale che governa tutte le funzioni umane dalla percezione all'immaginazione, dal linguaggio al pensiero. Quest'ultimo si distingue dalle precedenti facoltà non per un'altra origine, ma per un più alto grado di esonero dai contenuti materiali dell'azione a cui ancora, sia pure in modo sempre più sfumato, restano legate la percezione, l'immaginazione e il linguaggio.

3. Nietzsche: la genealogia del pensiero e la sua radice biologica

Nietzsche, che dopo Schelling, e grazie alla mediazione del pensiero romantico, meglio esplicita questa derivazione del pensiero dal corpo, così descrive le tappe dell'itinerario:

Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. E chissà a quale scopo per il tuo corpo è necessaria proprio la tua migliore saggezza. [...] Il corpo infatti è una grande ragione [...] e strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami "spirito", un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione.¹¹

Sparse nei vari frammenti postumi sono le tappe che conducono alle conclusioni di Zarathustra:

Sull'origine della logica: caos originario delle rappresentazioni. Le rappresentazioni compatibili tra di loro rimasero; la maggioranza andò in rovina – e va in rovina.¹²

A compiere opera di selezione nel profluvio degli stimoli a cui è esposto il corpo umano non precodificato da istinti è la percezione che non subisce passivamente un ordine:

Le percezioni dei sensi proiettate all'“esterno”: “interno” ed “esterno” – comanda qui il *corpo*? La stessa forza identificatrice e ordinatrice che domina nell'idioplasma, domina anche nell'incorporazione del mondo esterno; le percezioni dei nostri sensi sono già il *risultato* di questa *assimilazione e identificazione* in relazione a *tutto* il passato che è in noi: esse non seguono immediatamente all'“impressione”.¹³

Dalla percezione al pensiero si giunge attraverso l'immaginazione e il linguaggio:

Dapprima le *immagini* – spiegare come le immagini sorgono nello spirito. Poi le *parole*, applicate alle immagini. Da ultimo i *concetti*, possibili solo se ci sono parole – riassumere molte immagini in una cosa che non si può vedere ma che si può udire (la parola). Quella piccola emozione che sorge con la “parola”, ossia con la visione delle immagini simili per cui esiste una parola sola – questa debole emozione è il tratto comune, la base del concetto.¹⁴

I concetti hanno nel dominio delle cose la loro genesi e la loro destinazione:

L'intero apparato della conoscenza è un apparato per astrarre e semplificare – non orientato verso la conoscenza, ma verso il *dominio* delle cose.¹⁵

Nel padroneggiare le cose utili all'esistenza, conoscenza e coscienza rivelano la loro radice biologica:

È improbabile che il nostro “conoscere” possa andare al di là dello stretto necessario per la conservazione della vita. La morfologia ci mostra che i sensi e i nervi, nonché il cervello, si sviluppano proporzionalmente alla difficoltà di nutrirsi.¹⁶

E per quanto concerne la coscienza:

La *coscienza*: incomincia in modo esteriore, come coordinamento

e accesso alla coscienza delle “impressioni”; in origine è lontanissima dal centro biologico dell’individuo; ma è un processo che si approfondisce, si interiorizza, e si avvicina costantemente a quel centro.¹⁷

Le modalità sono così descritte:

Le nostre percezioni, quali noi le intendiamo: vale a dire la somma di tutte *quelle* percezioni, *acquistar coscienza* delle quali fu per noi, e per tutto il processo organico prima di noi, utile ed essenziale: ovviamente non tutte le percezioni in generale (ad esempio, non quelle elettriche). Ciò significa: noi abbiamo *sensi* solo per una scelta di percezioni – per quelle a cui dobbiamo essere adeguati per poterci conservare. *La coscienza esiste nella misura in cui è utile*. Non c’è dubbio, infatti, che tutte le percezioni di senso sono impregnate di giudizi di valore (utile e dannoso – quindi piacevole o spiacevole).¹⁸

Da ultimo l’articolazione del pensiero e le sue valutazioni attinenti la verità e la falsità di qualcosa, guardate dal punto di vista genealogico, rivelano nella vita e nella conservazione della vita la loro origine e la loro ultima destinazione:

Il *giudizio di valore*: “io credo che questo e quello sia così” come *essenza della “verità”*. Nei *giudizi di valore* si esprimono *condizioni di conservazione e di crescita*. Tutti i nostri *organi e sensi conoscitivi* si sono sviluppati soltanto in vista delle condizioni di conservazione e di crescita. La *fiducia* nella ragione e nelle sue categorie, nella dialettica, quindi l’*attribuire valore* alla logica, dimostra soltanto la loro *utilità*, provata dall’esperienza, per la vita, non la loro “verità”. Che debba esistere una massa di *credenze*; che sia concesso *giudicare*; che *manchi* il dubbio riguardo a tutti i valori essenziali: – è questo il presupposto di ogni essere vivente e della sua vita. Quindi è necessario che qualcosa *debba* essere tenuto per vero – ma *non* che qualcosa *sia vero*. “Il mondo *vero* e il mondo *apparente*” – questa antitesi viene da me ricondotta a *rapporti di valore*. Noi abbiamo proiettato le *nostre* condizioni di conservazione facendone dei *predicati dell’essere* in generale. Muovendo dalla necessità di esser stabili nella nostra fede per prosperare, abbiamo fatto sì che il mondo “vero” non sia un mondo che muta e diviene, ma un mondo *che è*.¹⁹

Siamo alla “verità”, ma, scrive Nietzsche:

Che cos’è la verità? (inertia, l’ipotesi che ci soddisfa; minima

spesa di forza mentale, ecc.).²⁰

Anche per Nietzsche, dunque, il pensiero è la forma più alta di esonero, da cui anche un giorno saremo esonerati se dovesse proseguire quell'automazione già verificatasi nell'evoluzione delle funzioni inferiori. Per questo, conclude Nietzsche:

La *coscienza* ha un ruolo di secondo piano, è quasi indifferente, superflua, forse destinata a sparire e a far posto a un completo automatismo.²¹

4. Dewey: il pragmatismo della conoscenza e il carattere episodico della coscienza

Sul carattere *episodico* della coscienza concorda anche J. Dewey, per il quale le funzioni superiori sono semplici modalità di fluidificazione di azioni che richiedono che venga riformulata la situazione per superare gli ostacoli che ne hanno arrestato il decorso. A ostacolo superato, le procedure di pensiero che ne hanno consentito il superamento si traducono in abitudini che si attivano indipendentemente dalla coscienza. Scrive in proposito Dewey:

Senza dubbio è un gran mistero perché debba esistere qualcosa come la coscienza. Ma se essa esiste, non c'è nessun mistero nel fatto che essa sia connessa con ciò con cui è connessa.²²

L'ordine delle connessioni viene così specificato da Dewey:

Lo scienziato e il filosofo, come il falegname, il medico e il politico, conoscono con le loro abitudini, non con la loro "coscienza". Quest'ultima è un prodotto, non una fonte. L'avvento di essa segna una connessione particolarmente delicata fra le abitudini altamente organizzate e gli impulsi non organizzati. I suoi contenuti o oggetti, osservati, ricordati, concepiti e generalizzati in principi, rappresentano il materiale, incorporato dalle abitudini, che viene alla superficie, poiché le abitudini si stanno disintegrando sotto il contatto di impulsi contrastanti. Ma esse, anche, si raccolgono insieme per comprendere in sé l'impulso e renderlo efficiente. [...] L'isolare la disposizione intellettuale dai fatti empirici concreti dell'impulso biologico e della formazione dell'abitudine implica la

negazione della continuità dello spirito con la natura.²³

5. Gehlen: la legge dell'esonero e il pensiero come delusione

Sia Nietzsche sia Dewey concordano, sia pure da posizioni diverse, che a promuovere il passaggio dalla percezione all'immaginazione, e da questa al linguaggio e al pensiero, è quella *procedura tecnica* che consiste nel *dominare panoramicamente la situazione attraverso simboli che prescindono dalla materialità dei contenuti concreti*.

Chiamiamo simboli le allusioni a una profusione virtuale di stimoli da cui si prescinde.²⁴ Attraverso relazioni simboliche opportunamente trasposte, l'immaginazione domina il campo percettivo prescindendo dalla materialità del percepito.²⁵ Attraverso quei simboli che sono i nomi, il linguaggio domina la situazione prescindendo dalla materialità delle immagini.²⁶ Attraverso quei simboli che, come vuole l'espressione di Leibniz, compongono la "caratteristica universale",²⁷ il pensiero domina prescindendo dalla tonalità specifica delle parole e dal contenuto d'interesse insito in esse attraverso una totalità sintattica.

Questo "dominare prescindendo" è promosso ogni volta dall'insuccesso dell'azione che obbliga a visualizzare della situazione ad un livello in cui è possibile scorgere quelle relazioni formali tra le cose che la materialità delle stesse occulta. Sotto questo profilo possiamo sottoscrivere l'espressione di M. Pradines: "la riflessione appare come lo shock di ritorno del riflesso bruscamente inibito",²⁸ o l'espressione di A. Gehlen: "la nascita del pensiero è tutta qui: in una delusione",²⁹ nel senso che è per una delusione che l'immaginazione si attiva al di là della percezione, il linguaggio al di là dell'immaginazione, e il pensiero al di là del linguaggio.

Ma perché la delusione non si risolva in rinuncia, ma attivi un oltrepassamento dell'impedimento situazionale, è necessario che la pulsione dell'uomo verso il mondo goda di quella libertà che la differenzia dalla coazione ad insistere sull'azione non riuscita come invece accade all'animale. Questi, infatti, a causa della rigidità della sua determinazione

istintuale, non riesce ad astenersi dall'azione se non nei termini di quella rassegnazione e rinuncia che anticipano l'esaurimento delle sue possibilità d'esistenza.

Non costretto da istinti, ma sollecitato da pulsioni che, come dice Freud sono generiche quanto alla "spinta", alla "fonte", alla "meta" e all'"oggetto",³⁰ l'uomo, invece di risolversi in modo coatto nell'azione, può trattenersi presso di sé, inibendo la tendenza pulsionale alla meta. A questo proposito Freud scrive che:

L'esperienza ci autorizza a parlare altresì di pulsioni "inibite nella meta" quando si tratta di processi che si svolgono per un tratto nella direzione del soddisfacimento pulsionale, ma che subiscono a un certo punto una inibizione o una deviazione. È da supporre che un soddisfacimento parziale si ottenga anche in relazione a processi di questo tipo.³¹

Questa inibizione crea quell'intervallo tra pulsione e azione che consente, oltre a una riduzione del tono affettivo, anche quelle operazioni che, come trasposizione immaginativa, risonanza linguistica e riformulazione sintattica, consentono, a diversi livelli, la rivisualizzazione della situazione per riaprire le possibilità d'azione precedentemente precluse.³²

6. L'autonomia del pensiero come autonomia tecnica

"Rivisualizzare" significa *progettare una situazione virtuale* ricombinando altrimenti le relazioni simboliche offerte dalla situazione reale, in modo da far emergere l'ignoto da cose note. Ora, siccome ogni operazione sulla realtà virtuale (e virtuale è ogni progetto capace di ipotizzare una realtà *in absentia*) è operazione conscia, il pensiero, contrariamente all'ipotesi di Nietzsche e di Dewey, non può tradursi in automatismo inconscio, anche se automatiche possono diventare alcune sue operazioni sintattiche collaudate.

La genealogia del pensiero descritta da Nietzsche e il pragmatismo della conoscenza sostenuto da Dewey hanno il pregio di superare l'unilateralità del *razionalismo* che trascura il riferimento al mondo delle cose implicito in ogni pensiero e in ogni conoscenza, nonché l'unilateralità dell'*empirismo* che, nel ribadire la dipendenza del pensiero dai fatti, trascura

quella capacità di rapportarsi a se stesso che è la prima condizione del pensiero (ma anche del linguaggio, dell'immaginazione, della percezione).

Superate queste unilateralità, Nietzsche e Dewey si attestano su una concezione *strumentale* del pensiero e della conoscenza, senza considerare che il pensiero e la conoscenza intanto *possono entrare al servizio* degli interessi dell'esistenza o della vita in quanto la loro capacità operativa sa *prescindere* proprio dall'immediatezza della realtà interna ed esterna dove questi interessi non trovano soddisfazione.

Questa "capacità di prescindere" segna l'*autonomia* del pensiero, il suo tratto *teoretico* che è *azione disinteressata*, anche se poi le necessità della vita guardano con interesse ai risultati di questa azione disinteressata. Questo "guardare con interesse" non deve far dimenticare, come talvolta sembra accada a J. Habermas,³³ che i risultati "risultano" proprio dal disinteresse dell'azione teoretica che può operare in quanto prescinde dall'immediatezza degli interessi.

L'autonomia teoretica è un'autonomia tecnica che, pur attuandosi in crescente indipendenza dalla situazione di partenza, non crea un'interiorità separata dall'esteriorità, perché è per soddisfare la delusione dell'esteriorità che l'interiorità si costituisce, disponendo l'uomo a cercare in sé quel che non trova fuori di sé. Con ciò il principio secondo cui *l'interiorità umana è apertura al mondo* non è smentito dall'autonomia del pensiero teoretico, perché questo promuove la sua autonomia dopo essere stato investito da esperienze, impressioni e intuizioni provenienti dal mondo, nonché da pulsioni interne che, non trovando soddisfazione nell'immediatezza del mondo, cercano, tramite il pensiero, soluzioni in ciò che è assente, costituendosi, a loro volta, come desiderio e aspirazione a situazioni e circostanze future.

7. La natura tecnica del pensiero: prescindere per dominare

Ma così, sia nella sua genesi, sia nella sua destinazione, il pensiero, pur nella sua autonomia teoretica, rivela il tratto essenziale della sua natura che è *azione*. Questo motivo, già

presente in Aristotele, Hobbes e Vico, è elevato da Kant a principio del modo di procedere della ragione perché: “la ragione vede solo ciò che lei stessa *produce* secondo il proprio disegno”,³⁴ e perché “noi non comprendiamo bene se non ciò che al contempo potremmo *fare*, se ce ne fosse data la materia”.³⁵ Questo motivo ritorna nella *Critica del giudizio* dove Kant afferma che:

Non si dà conoscenza della natura se non ancorandone lo studio a ciò che possiamo sottoporre alla nostra osservazione e ai nostri esperimenti, in modo che possiamo *produrre* noi stessi come la natura, o almeno in analogia con le sue leggi; perché si comprende perfettamente solo quello che si può *fare* da sé e realizzare secondo concetti.³⁶

Dire che la conoscenza è azione significa dire che l'uomo, a differenza dell'animale, non può vivere nella natura, ma solo in quell'elaborazione della natura di cui la tecnica è espressione. La tecnica a sua volta non si oppone come prassi a una teoria perché, come qui s'è cercato di dimostrare, la teoria nasce da una delusione del mondo in vista dell'oltrepassamento di questa delusione; si sottrae alla chiusura del mondo, alla sua inospitalità solo per farvi ritorno con la chiave che lo dischiude e lo rende ospitale. Se non si desse il pensiero, come forma più elevata di quel prescindere per dominare che, dalla motricità alla percezione, dall'immaginazione al linguaggio, caratterizza tutte queste facoltà che la tradizione attribuisce allo “spirito”, l'uomo dovrebbe consegnarsi all'ospitalità del mondo, come accade nella follia.

Che cos'è infatti la *follia* se non l'incapacità di esonerare la percezione dal profluvio degli stimoli, l'immaginazione dalla concretezza delle immagini, il linguaggio dalla potenza delle parole che non si sono distanziate dalle cose, il pensiero dalla risonanza delle parole che trascinano l'ideazione lungo itinerari improbabili e impossibili? Il folle non riesce ad abitare il mondo perché non lo domina, e non lo può dominare perché non prescinde dalla sua immediatezza, anche quando nell'immediatezza non c'è risposta ai suoi bisogni e alle sue attese. Se in questo “prescindere per dominare” riconosciamo l'essenza della tecnica, è possibile dire che la follia *in primis* non è tanto una devastazione della mente, ma un mancato

avvio dell'operare tecnico, o un'interruzione lungo il suo percorso. Detto nel linguaggio psicologico: un mancato esonero dall'immediatezza dei contenuti con conseguente incapacità a simbolizzare.

¹ I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), tr. it. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 1969, p. 79.

² W. von HUMBOLDT, *Über die Kawisprache auf der Insel Java*, opera preceduta da una famosa *Introduzione* che ha guadagnato una sua autonomia sotto il titolo *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836-1838, postuma), in A. LEITZMANN (a cura di), *Gesammelte Schriften*, Berlin 1903, vol. VII, 1, p. 53; tr. it. dell'*Introduzione: Il linguaggio nell'evoluzione dei popoli*, in G. MARCOVALDI (a cura di), *Scritti di estetica*, Firenze 1934.

³ I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), tr. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1960, p. 218.

⁴ G.W. LEIBNIZ, *Lettera a E.W. Tschirnhaus del maggio 1678*, in *Scritti di logica*, Laterza, Bari 1992, vol. II, p. 444.

⁵ F. BARONE, *Introduzione a G.W. LEIBNIZ, Scritti di logica*, cit., vol. I, p. LXI.

⁶ J. DEWEY, *Human nature and conduct* (1922), tr. it. *Natura e condotta dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1958, p. 204.

⁷ Cfr. il capitolo 16, § 5: "La pulsione e lo iato"; e il capitolo 19: "L'eccesso pulsionale".

⁸ Cfr. capitolo 24, § 5: "Freud: il linguaggio come orientamento delle pulsioni e come cura".

⁹ A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 35.

¹⁰ S. FREUD, *Das Unbewusste*, in *Metapsychologie* (1915), tr. it. *L'inconscio in Metapsicologia*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. VIII, p. 86. Freud aveva già anticipato questo concetto nell'*Entwurf einer Psychologie* (1895), tr. it. *Progetto di una psicologia*, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 259 e sgg. e poi ripreso in *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (1911), tr. it. *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in *Opere*, cit., vol. VI, p. 456. Ne *L'interpretazione dei sogni*, a cui Freud qui fa esplicito riferimento, leggiamo: "I processi ideativi sono di per sé privi di qualità, a eccezione degli eccitamenti concomitanti di piacere e dispiacere, che però devono essere tenuti a freno come possibili elementi di perturbazione del pensiero. Per conferire una qualità a tali processi, essi vengono nell'uomo associati ai ricordi verbali, i cui residui qualitativi bastano ad attrarre l'attenzione della coscienza e, a partire da questa, a rivolgere al pensiero una nuova carica energetica mobile". S. FREUD, *Die Traumdeutung* (1900), tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, cit., vol. III, p. 561.

¹¹ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1973, vol. VI,1, p. 34-35.

¹² F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, tr. it. *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, cit., 1986, vol. VII, 1, parte seconda, inverno 1883-1884, fr. 24 (5), p. 313.

¹³ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, tr. it. *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VIII, 1, autunno 1885 - autunno 1886, fr. 2 (92), p. 94.

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1884*, tr. it. *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, cit., 1976, vol. VII, 2, primavera 1884, fr. 25 (168), pp. 49-50.

¹⁵ Ivi, estate-autunno 1884, *fr.* 26 (61), p. 149.

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, tr. it. *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VII, 3, giugno-luglio 1885, *fr.* 36 (19), p. 237.

¹⁷ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fine 1886 - primavera 1887, *fr.* 7 (9), p. 281.

¹⁸ Ivi, autunno 1885 - autunno 1886, *fr.* 2 (95), pp. 95-96.

¹⁹ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, tr. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., 1971, vol. VIII, 2, autunno 1887, *fr.* 9 (38), pp. 14-15.

²⁰ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., autunno 1885 - autunno 1886, *fr.* 2 (126), p. 112.

²¹ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, tr. it. *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, cit., 1974, vol. VIII, 3, primavera 1888, *fr.* 14 (144), p. 118.

²² J. DEWEY, *Natura e condotta dell'uomo*, cit., p. 69.

²³ Ivi, p. 197-200.

²⁴ Cfr. il capitolo 22: "Il simbolismo della percezione".

²⁵ Cfr. il capitolo 23: "La trasposizione dell'immaginazione".

²⁶ Cfr. il capitolo 24: "Il linguaggio come sostituto dell'azione".

²⁷ Cfr. in questo capitolo il § 1: "Humboldt: il linguaggio come organo costitutivo del pensiero" e in particolare la citazione a cui fa riferimento la nota 4, a proposito della quale H. SCHOLZ, nella sua *Breve storia della logica*, Silva, Milano 1967, p. 105, scrive: "Leibniz comprese che l'inaudito sviluppo della nuova matematica si fondava proprio su questo *esonero contenutistico* del pensiero. Tale *sgravio*, infatti, facilita straordinariamente il processo inferenziale, liberandolo con intelligenti accorgimenti da tutte le inutili operazioni mentali, e lo assicura a un tempo in maniera esemplare contro gli errori da cui il pensiero contenutistico viene incessantemente minacciato nelle deduzioni" (corsivo mio).

²⁸ M. PRADINES, *Traité de psychologie générale*, Paris 1946, vol. I, p. 208.

²⁹ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit. p. 237.

³⁰ "Per *spinta* di una pulsione si intende l'elemento motorio di questa, la somma di forze o la misura delle operazioni richieste che essa rappresenta. [...] Per *fonte* della pulsione si intende quel processo somatico che si svolge in un organo o parte del corpo il cui stimolo è rappresentato nella vita psichica dalla pulsione. [...] La *meta* di una pulsione è in ogni caso il soddisfacimento che può essere raggiunto sopprimendo lo stato di stimolazione alla fonte della pulsione. Ma, seppure questa meta finale di ogni pulsione rimane invariata, più vie possono condurre alla stessa meta finale; perciò per una pulsione possono darsi molteplici mete prossime o intermedie le quali si combinano o si scambiano tra loro. [...] *Oggetto* della pulsione è ciò in relazione a cui, o mediante cui, la pulsione può raggiungere la sua meta. È l'elemento più variabile della pulsione, non è originariamente collegato ad essa, ma le è assegnato soltanto in forza della sua proprietà di rendere possibile il soddisfacimento. Non è necessariamente un oggetto estraneo, ma può essere altresì una parte del corpo del soggetto. Può venir mutato infinite volte durante le vicissitudini che la pulsione subisce nel corso della sua esistenza. A questo spostamento della pulsione spettano funzioni importantissime." S. FREUD, *Triebe und Triebsschicksale*, in *Metapsychologie* (1915), tr. it. *Pulsioni e loro destini*, in *Metapsicologia*, in *Opere*, cit., vol. VIII, pp. 18-19.

³¹ Ivi, p. 18.

³² Sugli spazi dischiusi dall'intervallo tra pulsione e soddisfacimento dove agisce l'inibizione pulsionale cfr. il capitolo 16, § 5: "La pulsione e lo iato"; il capitolo 19, § 2: "L'inibizione della pulsione e il differimento della sua soddisfazione come condizioni per la nascita dello spazio psichico", e § 3: "La morale come tecnica inibitoria"; il capitolo 20, § 4: "L'inibizione della risposta motoria come origine prima dello spazio estetico".

³³ J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse* (1968), tr. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1973.

³⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, Prefazione alla seconda edizione, p. 18 (corsivo mio).

³⁵ Ivi, p. 395 (corsivo mio).

³⁶ I. KANT, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1960, p. 256 (corsivo mio).

26. La tecnica e la dialettica azione-riflessione

Quando gli uomini dicono che questa o quella azione del corpo ha origine dalla mente, che ha impero sul corpo, essi non sanno quello che dicono, e non fanno altro che confessare, con parole pretenziose, che ignorano la vera causa di quell'azione senza meravigliarsene.

B. SPINOZA, *Etica*, Parte terza, Proposizione 2, Scolio, p. 135

1. Nietzsche: la riflessione del pensiero e il mondo-della-vita

Se la tecnica è un “prescindere per dominare” non si può isolare il pensiero (luogo eminente del “prescindere”) dalla sua destinazione (“per dominare”). Il “dominio” qui evocato non è esercizio di volontà di potenza, ma condizione imprescindibile d'esistenza per quell'essere manchevole che è l'uomo nel mondo. *L'autonomia del pensiero è dunque un'illusione che nasce dalla rimozione della sua genesi* che è sempre nel mondo e a partire dal mondo dove originariamente sono le condizioni di vita. Anche quando sembra muoversi indipendentemente dalle condizioni o dalle occasioni esterne, il pensiero esprime, proprio in questo suo “prescindere”, la sua raggiunta capacità di “dominare” senza dover ricorrere all'ausilio della motricità, al simbolismo della percezione, alla trasposizione immaginativa, alla risonanza del linguaggio.

Ma proprio questo esonero dice che gli *a priori* del pensiero sono in realtà degli *a posteriori* capaci di dominare il mondo perché nati dalle pratiche di dominio del mondo. Ciò significa che non si dà una *legalità autonoma* del pensiero, ma una *legalità generata* da quelle sintesi antecedenti il pensiero

promosse dal linguaggio, e ancor prima dall'immaginazione, dalla percezione e dalla motricità che, solo se rimosse, generano l'illusione di una sfera con legalità autonoma (il pensiero) da cui prendono spunto tutte le ipotesi dualistiche (anima e corpo, spirito e materia, natura e cultura). Nietzsche, che con il suo metodo genealogico smaschera questa illusione a suo parere imperante sia nella legalità razionale sia in quella morale, così si esprime:

Una morale, un modo di vivere *provato* da una lunga esperienza e un lungo esame, finisce per presentarsi alla coscienza come una legge, come *dominante*. E con essa entra nella coscienza tutto l'insieme dei valori e degli stati psicologici affini: diventa venerabile, inattaccabile, sacra, veritiera; appartiene al suo sviluppo il fatto che la sua origine venga *dimenticata*. È segno che ha stabilito il suo dominio.

La stessa cosa potrebbe essere accaduta con le *categorie della ragione*: queste potrebbero aver dato di sé buona prova, tra molti tentativi e brancolamenti, grazie alla loro relativa utilità. Venne un momento in cui se ne fece un compendio, le si portò alla propria coscienza come un tutto – e in cui furono imposte per *comando*, cioè in cui esse operarono come un *comando*. Da allora in poi valsero come *a priori*, come al di là dell'esperienza, come non rigettabili. Eppure forse non esprimevano altro che una determinata conformità ai fini della razza e della specie – semplicemente la loro utilità è la loro "verità".¹

Il nesso *utilità-verità* non va letto in una accezione meramente pragmatistica secondo cui non si dà pensiero che non sia al servizio della vita, ma nell'accezione di una reciproca implicanza, per cui la vita attiva il pensiero allo stesso modo di come il pensiero potenzia la vita, perché, scrive Nietzsche:

Due impulsi contrari, che tendono in direzioni opposte, sono qui costretti, per così dire, a procedere sotto *un solo* giogo. L'impulso che vuole la conoscenza è costretto senza posa ad abbandonare il terreno su cui vive l'uomo e ad avventurarsi nell'incertezza, mentre l'impulso che vuole la vita si vede costretto a cercare senza posa, a tentoni, un nuovo luogo abbastanza sicuro in cui stabilirsi. [...] Quella lotta tra il vivere e il conoscere diventa tanto più violenta – e quel procedere sotto un *solo* giogo diventa tanto più strano – quanto più possenti sono i due impulsi, cioè quanto più piena e fiorente è la

vita, e quanto più insaziabile, d'altro canto, è il conoscere, che si spinge con più forte desiderio verso tutte le avventure.²

Detto altrimenti, la vita oltrepassa i limiti che la legalità della conoscenza gli impone, ma anche il pensiero oltrepassa i limiti in cui la vita di volta in volta si afferma. In questo senso dicevamo che la vita attiva il pensiero così come il pensiero potenzia la vita. Questa reciproca implicanza fa sì che nessuno dei due possa costituirsi come *ratio*, risolvendo l'altro in mera *reazione*. Questo schema concettuale, tipico di ogni dualismo, si dissolve se si evita di contrapporre il pensiero alla vita, scoprendo il nesso della reciproca dipendenza.

2. Spinoza: lo sforzo per esistere e la riflessione sull'esistenza

Questo nesso è stato evidenziato da Spinoza, per il quale l'essenza di ogni esistenza è da ricercare nel *conatus* o sforzo per esistere, per cui non si dà "verità" o "valore" che non siano generati dalla continua ricerca delle condizioni d'esistenza. Recitano infatti le proposizioni 6, 7 e 9 della terza parte dell'*Etica*:

Proposizione 6: Ogni cosa, per quanto è in essa, si sforza di perseverare nel suo essere.

Proposizione 7: Lo sforzo, con il quale ogni cosa tende a perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa.

Proposizione 9, Scolio: Questo sforzo, se lo si riferisce alla sola mente, si chiama volontà; se invece lo si riferisce insieme alla mente e al corpo, si chiama appetito, che dunque non è altro che la stessa essenza dell'uomo, dalla natura della quale seguono necessariamente le cose che servono alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a farle. Inoltre, fra l'appetito e la cupidità non c'è nessuna differenza, se non che la cupidità viene riferita per lo più agli uomini, in quanto consapevoli del loro appetito, e si può pertanto così definire: *la cupidità è l'appetito con la consapevolezza di esso*. Consta quindi da tutto questo, che noi non tendiamo ad una cosa, vogliamo, appetiamo, desideriamo una cosa per il fatto che la riteniamo buona, ma che, al contrario, giudichiamo che una cosa sia buona, perché tendiamo ad essa, la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo.³

Per Spinoza, dunque, è il *conatus*, lo sforzo per esistere a decidere ciò che vale e ciò che non vale. I *valori*, anche se appaiono o tendono a presentarsi come *principi*, in realtà sono i *risultati* delle azioni riuscite, tenuti validi perché favorevoli all'esistenza e finché sono favorevoli all'esistenza. Quel che si è detto per i valori vale anche per il *sensu* delle cose, per la loro *essenza* che, come vuole Nietzsche (la cui *volontà di potenza* è per molti aspetti la riedizione del *conatus* spinoziano), non dipende dalla loro "natura", ma dal modo in cui le cose sono "afferrate" dall'azione e, in quanto "afferrate" in un modo o in un altro, sono "interpretate".

Il senso di una cosa, la sua *essenza*, non risiede quindi nella cosa a cui la riflessione si applica per evidenziarla, ma risiede nella sua interpretazione, la quale dipende a sua volta dal modo di "afferrare" la cosa, di "con-cepir-la", nel senso letterale espresso dal latino *cum-capere* e dal tedesco *be-greifen* che rinviano al "prendere", anzi a quel "prendere collettivo" (*cum-be-*) che rende comune un'interpretazione, perché comune è il modo di afferrare le cose. La cultura di un popolo è infatti quell'insieme di significati in cui si riflette il modo in cui si "afferrano" le cose e, nel modo in cui sono "afferrate", così vengono "concepite".

In quanto riflette il modo in cui il *conatus* o la *volontà di potenza* afferrano le cose, la *riflessione* non è l'*originario*, ma il *derivato dall'azione*, e il senso delle cose che la riflessione indica non rinvia tanto alla loro "essenza", quanto al modo in cui sono state "afferrate" e perciò "interpretate". Non c'è quindi una *natura* delle cose come voleva Platone, ma solo una loro *interpretazione* in cui si riflette null'altro che il *tipo di azione* che le ha afferrate per garantire condizioni d'esistenza. Nell'essenza della cosa, nel suo senso, non si riflette la sua presunta natura, ma la storia delle modalità in cui la cosa è stata presa (con-cepita) e dominata. In questo senso Nietzsche scrive:

Ogni signoreggiare, ogni dominare è un reinterpretare [...] nel senso che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio arbitrio, il senso di una funzione. L'intera storia di una "cosa", di un organo, di un uso può essere in tal modo un'ininterrotta catena di segni che accenna a sempre nuove interpretazioni e riassetamenti.⁴

In questo modo la *natura* risulta iscritta nella *storia* delle interpretazioni che non dipendono dalla riflessione, ma dal modo in cui le cose di natura sono state afferrate e prese, quindi dall'*azione* e dalla *tecnica* che, in quanto memoria delle azioni riuscite, è ciò che le rende in ogni istante disponibili. In questa disponibilità si raccoglie sia l'*essenza* delle cose che l'azione riuscita ha rivelato, sia i *valori* che altro non sono che i "punti di vista" a partire dai quali le cose sono state "apprezate".

Se il senso delle cose, la loro essenza, il loro valore non stanno nelle cose stesse, ma nel loro rapporto con il *conatus* o, se si preferisce, con la *volontà di potenza* che se ne è impadronita, "interpretare" significa riconoscere la "forza" che dà senso alla cosa. Questa forza è la forza del corpo, a proposito del quale, scrive Spinoza:

Che cosa possa il corpo, nessuno fin qui l'ha determinato [...] per cui quando gli uomini dicono che questa o quella azione del corpo ha origine dalla mente, che ha impero sul corpo, essi non sanno quello che dicono, e non fanno altro che confessare, con parole pretenziose, che ignorano la vera causa di quell'azione senza meravigliarsene.⁵

Ignorare la causa dell'azione significa dire che quell'azione non procede dalla mente, perché la mente si apre ad azione compiuta come consapevolezza di quell'azione, come suo riflesso. Per questo Nietzsche può dire, in ciò seguendo Schelling a sua volta debitore di Spinoza, che: "la grande attività originaria è inconscia",⁶ ma per comprendere questo:

È essenziale non ingannarsi sulla funzione della "coscienza": è la *nostra relazione con il "mondo esterno" che ha sviluppato la coscienza*. Invece, la *direzione*, ovvero la sorveglianza e la previdenza rispetto al gioco complessivo delle funzioni corporee *non* accede alla coscienza, e altrettanto poco vi entra l'*immagazzinamento* intellettuale. Non si può mettere in dubbio che a questo fine ci sia un'istanza superiore, una specie di comitato direttivo in cui i diversi *desideri fondamentali* fanno sentire la loro voce e la loro potenza. "Piacere" e "dispiacere" sono cenni che ci giungono da questa sfera, e così pure la *volizione*, e così le *idee*. *In summa*: ciò di cui acquistiamo coscienza si colloca entro rapporti di causalità che ci sono in tutto e per tutto nascosti – la successione di pensieri, sentimenti, idee nella coscienza non ci dice nulla sul

fatto che questa sia una successione causale: ma *in apparenza* è così e al più alto grado. Su questa *apparenza noi abbiamo fondato tutte le nostre rappresentazioni di spirito, ragione, logica* ecc. (tutte queste cose non esistono: si tratta di sintesi e unità fittizie). E queste rappresentazioni le abbiamo poi proiettate *nelle cose, dietro le cose!*⁷

La coscienza, quindi, *re-agisce* all'inconscia azione produttiva generando quel tipo di pensiero che è *ratio*, controbilanciamento delle forze opposte in cui si esprime il "gioco complessivo delle funzioni corporee", quindi equilibrio, misura, regola, legge. Per questo *la ragione è spassionata*, non perché si è elevata asceticamente dalle passioni che agitano il corpo, ma perché è la risultante del loro equilibrio, il bilanciamento delle rispettive forze. Per questo Nietzsche, radicalizzando la posizione di Spinoza, così si esprime:

Che cosa significa conoscere? Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! Dice Spinoza con quella semplicità e sublimità che è nel suo carattere. Ciò nondimeno: che è in ultima istanza questo *intelligere* se non la forma in cui appunto ci diventano a un tratto avvertibili questi tre fatti? Un risultato dei tre diversi e tra loro contraddittori impulsi a voler schernire, compassionare, esecrare? Prima che sia possibile un conoscere, ognuno di questi impulsi deve aver già espresso il proprio unilaterale punto di vista sulla cosa e sul fatto: in seguito ha preso origine il conflitto tra queste unilateralità, e da esso talora un termine medio, una pacificazione, un salvar le ragioni di tutte e tre le parti, una specie di giustizia e di contratto: in virtù, infatti, della giustizia e del contratto, tutti questi impulsi possono affermarsi nell'esistenza e aver ragione tutti insieme. Noi, che siamo consapevoli delle ultime scene di conciliazione e della liquidazione finale di questo lungo processo, riteniamo perciò che l'*intelligere* sia qualcosa di conciliante, di giusto, di buono, qualcosa di essenzialmente contrapposto agli impulsi: mentre esso è soltanto un certo rapporto degli impulsi tra di loro.⁸

3. L'autonomia della riflessione e la derealizzazione della vita

Se la riflessione "riflette" le dinamiche vitali nel punto del loro equilibrio, non si dà un'*autonomia* della riflessione e

tantomeno una sua *contrapposizione* a dette dinamiche. Il dualismo anima e corpo nasce proprio da questo fraintendimento che si realizza ogni volta che la riflessione viene pensata indipendentemente dalle forze in azione che la generano e, resa autonoma, viene contrapposta a dette forze come principio della loro limitazione, secondo il modello platonico dell'auriga che tiene a freno i cavalli scalpitanti.⁹

Ma quando la *ri-flessione*, divenuta autonoma, produce il suo effetto che è il *ri-piegamento* dell'uomo su di sé, allora il mondo si *de-realizza*, e il posto lasciato vuoto dal mondo sensibile viene occupato dal mondo delle idee a cui l'anima guarda come alla *norma* a partire dalla quale è possibile formulare giudizi sul mondo sensibile, e quindi decidere del vero e del falso, del buono e del cattivo, del giusto e dell'ingiusto. Costringendo l'uomo a vivere nello spazio ideale della rappresentazione, la riflessione, resa autonoma, separa l'uomo dal mondo per "raccolgerlo" e "concentrarlo" (per usare i due verbi impiegati da Platone per fondare l'autonomia dell'anima)¹⁰ in se stesso.

Nasce la coscienza infelice, che vive la separazione dal mondo in quella condizione di estraneità in cui sono le radici del dolore. Non si soffre infatti di "questo" o di "quello", ma del fatto che "questo" o "quello" anticipano la morte che è congedo dal mondo. La riflessione, anticipando questo congedo, può agire, come scrive Nietzsche, da "spirito di gravità" che disprezza la vita in nome di quei "valori superiori" che altro non sono se non i livelli di vita al momento raggiunti e ritenuti migliori. Lo "spirito di gravità", ribadendo quei valori, nega la vita come *creazione* continua di nuovi valori, cioè di nuove condizioni d'esistenza rispetto a quelle storicamente sperimentate. In questo senso Nietzsche parla della storia come di una "malattia", e della vita che:

È malata di molti mali e soffre non solo per il ricordo delle sue catene – essa soffre, ciò che a noi qui principalmente importa, della *malattia storica*. L'eccesso di storia ha intaccato la forza plastica della vita, essa non è più capace di servirsi del passato come di un robusto nutrimento. Il male è terribile.¹¹

4. L'orizzonte della vita e lo scenario della tecnica

Abbiamo attraversato i testi di Spinoza e di Nietzsche non per riproporre il dualismo nietzscheano tra *vita* e *riflessione* che è poi la versione rovesciata del dualismo platonico tra anima e corpo¹² e tantomeno per riproporre l'antitesi ragione-follia, quasi non si diano alternative tra una riflessione che arresta la vita ripiegandola su se stessa e una vita che rifugge dalla riflessione smarrendosi nella follia.¹³

Se la riflessione *domina* il mondo *prescindendo* dall'azione i cui esiti sono presenti e disponibili per qualsiasi impiego la riflessione dovesse decidere, occorre concepire la riflessione non come un *mondo in sé e per sé* da cui la vita deve dipendere, ma come una *funzione* della vita, la più alta perché la più esonerata, ma sempre in vista di una miglior conduzione della vita stessa. Una riflessione, quindi, non come *custodia* di valori supremi inoltrepassabili, ma come *forma* dove valori provvisori, in cui si esprimono i livelli attuali d'esistenza, si lasciano oltrepassare da valori superiori ai precedenti rispetto alla facilitazione dell'esistenza, ma sempre provvisori.

Se come *custodia* di valori supremi la riflessione agisce come "spirito di gravità" o, sempre per usare un'espressione di Nietzsche, come "forza reattiva"¹⁴ nei confronti dell'incedere della vita, come *forma* in cui trapassano tutte le acquisizioni raggiunte dalle azioni e che si pongono come valori direttivi provvisori fino al sopraggiungere di nuove acquisizioni, la riflessione è quel rilancio della vita che non misconosce l'azione, ma, esonerando dalle azioni acquisite, riattiva l'azione a livelli superiori.

La storia della tecnica, che cadenza la storia dell'uomo, è *storia di azioni esonerate*, quindi è *storia di riflessione*, da intendersi non come inibizione dell'azione, ma come suo rilancio in quello scenario virtuale che visualizza tutti gli esiti possibili, per poi realizzare il più efficace.

Tutto ciò finché la vita umana resta sullo sfondo come orizzonte ultimo della dialettica azione-riflessione. Niente impedisce infatti che la riflessione, come luogo eminente dell'anticipazione dell'azione tecnica, autonomizzando se stessa, proietti, come orizzonte ultimo della dialettica azione-riflessione, non più la vita umana, ma la vita della tecnica.

Allora *tutto si capovolge*, e al posto di Dio, in cui l'uomo aveva proiettato la perfezione della propria immagine, subentra la "volontà di potenza" che non vuole "questo" o "quello", ma semplicemente se stessa. Le metafore nietzscheane della "morte di Dio", della "volontà di potenza" e dell'"eterno ritorno" anticipano questo cambiamento di scenario dove incalzanti si fanno quelle domande senza risposta che chiedono:

Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci diede la spugna per cancellare l'intero orizzonte? Che mai facemmo sciogliendo questa terra dalla catena del suo sole? Dove va essa ora? Dove andiamo noi, lontani da ogni sole? Non continuiamo a precipitare e indietro e di fianco e in avanti e da tutti i lati? C'è ancora un alto e un basso? Non andiamo forse errando in un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non fa sempre più freddo? Non seguita a venire notte e sempre più notte? Non occorrono lanterne in pieno giorno?¹⁵

Le figure dell'alto e del basso, le metafore della luce e delle tenebre appartengono ancora a quella logica dualistica in cui l'uomo è cresciuto distinguendo nel suo agire la verità dall'errore, l'azione riuscita da quella malriuscita, quando la sua vita era lo sfondo e la tecnica lo strumento. Ma quando da *strumento* la tecnica diventa *ultimo orizzonte*, e la vita della tecnica tema della storia, la logica dualistica cede, e su tutto si stende quell'azione anonima che più non riconosce un soggetto e un oggetto, un uomo e una natura, ma solo quel potenziamento di sé che è insieme condizione dell'esistenza e suo orizzonte inoltrepassabile. Nata come *mediazione* tra uomo e natura, oggi la tecnica è divenuta l'*orizzonte* al cui interno solamente, uomo e natura possono esistere e rapportarsi.

¹ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, tr. it. *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1974, vol. VIII, 3, primavera 1888, fr.14 (105), pp. 72-73.

² F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1875-1876*, tr. it. *Frammenti postumi 1875-1876*, in *Opere*, cit., 1967, vol. IV, 1, estate 1875, fr. 6 (48), p. 175.

³ B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edita postuma nel 1677), tr. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959, Parte terza, proposizioni 6, 7, 9, pp. 140-142

⁴ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, cit., 1968, vol. VI, 2, p. 276.

⁵ B. SPINOZA, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, cit., Parte terza, proposizione 2, pp. 134-135.

⁶ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1881-1882*, tr. it. *Frammenti postumi 1881-1882*, in *Opere*, cit., 1965, vol. V, 2, estate-autunno 1881, fr. 11 (46), p. 296.

⁷ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, tr. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., 1971, vol. VIII, 2, novembre 1887 - marzo 1888, fr. 11 (145), p. 276.

⁸ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., 1965, vol. V, 2, § 333, p. 191.

⁹ PLATONE, *Fedro*, 246a - 254e.

¹⁰ PLATONE, *Fedone*, 83a. Cfr. in proposito il capitolo 14, § 1: "Platone: l'anima come fondamento del sapere".

¹¹ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), tr. it. *Considerazioni inattuali, II, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, cit., 1972, vol. III, 1, p. 350. Su questo tema si veda E. MAZZARELLA, *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli 1983, mentre sul tema della "riflessione" e sul rapporto "attivo-reattivo" ha scritto pagine significative U. FADINI, *Il corpo imprevisto*, Franco Angeli, Milano 1988.

¹² U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, e in particolare il capitolo primo: "Il corpo in Occidente", pp. 17-63.

¹³ U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987, e in particolare la Parte terza: "Il sapere e le passioni", pp. 127-188.

¹⁴ Sulla riflessione come "forza reattiva" si veda G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie* (1962), tr. it. *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992 e in particolare il capitolo secondo: "Attivo e reattivo", pp. 68-100.

¹⁵ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., § 125, pp. 129-130.

Parte quarta
Fenomenologia della tecnica:
il grande capovolgimento

Il risultato di tutte le nostre scoperte e del nostro progresso sembra essere che le forze materiali vengono dotate di vita spirituale e l'esistenza umana avvilita a forza materiale.

K. MARX, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* (1849), p. 42

27. Eschilo: l'autonomia della tecnica e la sua ambivalenza

Ermes, messaggero di Zeus, ti ha invitato a rinunciare all'autonomia, per ricercare la saggezza del retto consiglio.

ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 1036-1038

1. Le catene di Prometeo

Nell'universo delle azioni possibili, la tecnica inaugura quell'*agire in conformità a uno scopo* in cui è riconoscibile il tratto tipico della *razionalità*, il cui procedere non è regolato dall'arbitrio, ma dal calcolo che valuta l'idoneità dei mezzi in ordine a fini prefissati. In questo quadro, in cui ci si propone dei fini da raggiungere con opportuni mezzi, si visualizza l'uomo come *soggetto* dell'azione e la tecnica come *strumento* a sua disposizione.

Accade però che l'ordine degli strumenti *condiziona* la scelta dei fini, rigidamente vincolata dalla quantità e dalla qualità dei mezzi a disposizione, con la conseguenza che il perseguimento dei mezzi, senza di cui nessun fine è raggiungibile, diventa il *primo fine*, per il conseguimento del quale tutti gli altri fini vengono subordinati e, se necessario, sacrificati. Così, ad esempio, se la tecnica dovesse diventare, come sembra, la condizione universale (*mezzo*) per la produzione dei beni e la soddisfazione dei bisogni (*fine*), il raggiungimento di un adeguato apparato tecnico diventa il primo fine per il conseguimento del quale, se è necessario, si sacrifica anche la produzione dei beni e la soddisfazione dei bisogni.

È questo il modo in cui la tecnica da *mezzo* si capovolge in *fine* e, *autonomizzandosi* dai bisogni, dai desideri e dai motivi che sono alla base dell'azione umana, si pone come il primo bisogno, il primo desiderio e il primo motivo orientante l'azione umana. In questo modo, da mezzo universale per il

conseguimento di qualsiasi fine, la tecnica si trasforma in fine supremo, in ciò in cui convergono le infinite serie di fini che si piegano a quel *mezzo*, perché da quel mezzo dipende la loro realizzazione.¹

Capovolgendosi da mezzo in fine, la tecnica diventa autonoma da tutte le finalità soggettive che subordina a sé, e così impone la sua legge oggettiva a cui tutte le soggettività si sottomettono. Detta legge prende il nome di *ragione strumentale* il cui principio regolatore è l'*efficienza*² che vale da criterio selettivo per le azioni da compiere rispetto a quelle da non compiere, per le realtà da porre in essere (*efficio*) rispetto alle realtà da non porre in essere perché incompatibili con il grado di efficienza dell'apparato tecnico, o semplicemente perché non convenienti all'impiego di detto apparato. Per effetto di questo capovolgimento, *meccanismi impersonali* prendono il posto delle *valutazioni personali* individuali o collettive, mentre le cose che ci circondano perdono il significato ad esse conferito dal posto che occupano nella gerarchia dell'essere di volta in volta fissata da culture, religioni e filosofie, per divenire semplice materia prima o strumento dell'apparato tecnico che non ha in vista altro fine che non sia il proprio potenziamento.

Ma come si è giunti a questo capovolgimento che ha fatto della tecnica non più un *mezzo* a disposizione dell'uomo, ma un *apparato* che, con le sue leggi, regola la modalità d'essere dell'uomo e delle cose? Alla simbologia della tragedia greca,³ che inquieta assiste all'insorgenza dell'evento tecnico, non sfugge questo possibile futuro, e perciò si congeda dalla filantropia prometeica, lasciando il suo eroe sulle rocce del Caucaso incatenato alla sua stessa scoperta:

Ora continua pure la tua tracotanza [*hy'bris*], ruba i privilegi agli dèi per offrirli agli effimeri: come saranno capaci i mortali a sottrarti a queste sofferenze? Menzognero è il nome con cui ti chiamano le divinità, Prometeo: hai bisogno di un preveggennte che trovi il modo di liberarti da questa *téchne*.⁴

Le tecniche infatti, che Prometeo, amico degli uomini, ha donato ai mortali, non comprendono solo le risorse (*póroi*) ideate dalla sua mente preveggennte (*pro-methéos*), ma anche le catene (*desmoî*) dalle quali Prometeo non riesce a liberarsi.

2. Il calcolo, la misura e il retto consiglio

A incatenare Prometeo alle rocce del Caucaso è un gesto di *autonomia*: “Eppure è per precedenti gesti di autonomia [*authadísmasin*] di tal genere che a queste pene ti sei ancorato”.⁵ Eschilo contrappone all’“autonomia” la “saggezza del retto consiglio” e perciò ricorda a Prometeo, messaggero di Zeus: “Ti ha invitato infatti a rinunciare all’autonomia [*authadían*] per ricevere la saggezza del retto consiglio [*sophèn euboulían*]”.⁶ “La pretesa d’autonomia, infatti, per chi non fa uso del retto consiglio [*tôi phronoùnti mè kalôs*], ha una forza [*sthénei*] che di per se stessa non è più che nulla.”⁷

Il risvolto negativo della tecnica, la sua capacità di incatenare l’uomo nell’illusione di liberarlo, risiede nella sua *autonomia*, nel suo operare indipendentemente dal *retto consiglio* e dal buon uso della saggezza che per il mito sono prerogative di Zeus, e per la successiva filosofia prerogative del “politico”.⁸ Ciò non significa che la tecnica sia priva di ragione, ma semplicemente che la tecnica dispone solo di una ragione *strumentale* che controlla l’idoneità di un mezzo a un fine, senza pronunciarsi sulla scelta dei fini. Questo pronunciamento spetta alla saggezza (*phrónesis*), che non è un dispositivo tecnico e perciò non rientra in quella ragione calcolante in cui la tecnica si esprime.

Calcolante è la ragione di Pro-meteo, il cui nome fa riferimento alla *mêtis* che, prima di significare “saggezza”, “prudenza”, “astuzia”, significa *misura* (da *métron*). La *mêtis* commisura i mezzi ai fini, l’attività che essa avvia non è un generico affaccendarsi, ma un calcolo che sottende la conoscenza delle cause che, in circostanze simili, possono essere attivate per ottenere risultati simili. Il calcolo, la conoscenza delle cause e il processo di generalizzazione sono le caratteristiche che fanno della *mêtis* non un empirico esperire, ma un vero e proprio sapere: il sapere che presiede la tecnica che dunque è già da subito *tecnologia*. In proposito Aristotele è chiarissimo e, proprio nel primo libro della *Metafisica*, dopo aver individuato nella tecnica la differenza tra l’uomo e l’animale, così si esprime:

Orbene, mentre gli altri animali vivono con immagini sensibili e con ricordi, e poco partecipano dell’esperienza [*empeiría*], il genere

umano vive, invece, anche di tecnica e di ragionamenti [*téchne kai loghismoís*]. Negli uomini, l'esperienza deriva dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto giungono a costituire un'esperienza unica. L'esperienza, poi, sembra essere alquanto simile alla scienza [*epistéme*] e alla tecnica [*téchne*]. In effetti gli uomini acquistano scienza e tecnica attraverso l'esperienza. L'esperienza, infatti, come dice Polo, produce la tecnica, mentre l'inesperienza produce il puro caso. La tecnica si genera quando, da molte osservazioni di esperienza, si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili.⁹

La tecnica, dunque, pur derivando dall'esperienza, subito se ne distingue perché, a differenza dall'esperienza, la tecnica è iscritta a pieno titolo nel sapere, per cui, prosegue Aristotele:

Noi riteniamo che il sapere e l'intendere siano propri più alla tecnica che all'esperienza, e giudichiamo coloro che posseggono la tecnica più sapienti di coloro che posseggono la sola esperienza [...]. E questo perché i primi sanno la causa, mentre gli altri non la sanno. Gli empirici sanno il puro dato di fatto, ma non il perché di esso; invece gli altri conoscono il perché e la causa.¹⁰

Che la *mêtis* di Pro-meteo non sia una generica "conoscenza", "saggezza", "prudenza", "astuzia", ma *calcolo e misura* è lo stesso Eschilo a confermarlo là dove riconosce a Prometeo la scoperta del "numero, tra le invenzioni la più eccellente [*kai mèn arithmón, éxochon sophismáton*].¹¹ Le stese parole ritornano in un'altra tragedia di Eschilo, *Palamede*, mitico inventore di tecniche grazie alla sua "prima scoperta: il numero, tra le invenzioni la più eccellente [*prôta mèn tôn pánsophon arithmòn heúrek' éxochon sophismáton*]"¹²

3. L'ambivalenza dell'autonomia tecnica: ciò che libera è ciò che incatena

La tecnica, dunque, è *ragione calcolante* che segna la differenza tra l'animale e l'uomo. Costretto a prodursi come inventore (*heurethés*) perché, a differenza dell'animale, nella natura è senza risorse (*á-poros*), l'uomo, grazie alle tecniche, diventa *pánto-poros*, padrone di tutti gli espedienti (*póroi*) che non sono fortuiti e casuali, ma calcolati e riproducibili.¹³ Per

questo l'uomo è *deinòs*, terribile, perché, lo dice Eschilo nell'esordio del *Prometeo incatenato*: "è terribile [*deinós*] perché trova la strada [*póron*] anche là dove sembra impossibile [*kax'amechánon*]"¹⁴

Con la tecnica l'uomo si emancipa dalla divinità perché ottiene da sé ciò che un tempo era costretto a implorare dal dio. Il congedo dagli dèi¹⁵ segna l'origine del sapere umano che nasce come sapere tecnico, ma *solo* come sapere tecnico. In questa *solitudine*, in questa *autonomia* della tecnica si nasconde per l'uomo il massimo rischio ben raffigurato dalle catene (prodotto della tecnica) che legano Prometeo alla roccia senza alcuna possibilità di liberarsi.

Emancipando l'uomo dalla tirannia del dio (*Díos tyrannída*), e soccorrendolo nella sua condizione così lontana dalla gratuità della vita animale sorretta dall'istinto, ma anche incapace di orientare diversamente la propria azione e di farla progredire, il sapere tecnico segna l'atto fondativo dell'umanità, la sua emancipazione dalla condizione animale e dalla sudditanza al dio,¹⁶ ma anche la sua condanna, la sua catena. Perché questa ambivalenza?¹⁷ Perché il furto delle "grandi risorse [*mégas póros*]" necessarie per vivere (*bíos*) è una colpa (*hamartía*) di cui Prometeo è costretto a "pagare il fio inchiodato con catene a cielo aperto"?¹⁸ Perché ciò che libera è anche ciò che incatena? Dove risiede l'*insufficienza* del sapere tecnico che configura la sua *autonomia* come *hy'bris*, come tracotanza che va compensata, come dice Kratos, il dio della forza, aprendo la tragedia: "secondo giustizia, pagando un fio [*doûnai díken*]"?¹⁹

L'autonomia della tecnica dà l'illusione, o come dice Eschilo "la cieca speranza [*typhlàs elpídas*]"²⁰ di poter sciogliere l'azione umana dai vincoli (*desmoí*) posti da *Anánke*, la Necessità che regge l'ordine cosmico a cui la stessa divinità è sottomessa. Come gesto fondativo della vicenda umana, la tecnica che Prometeo dona agli uomini esprime da un lato l'*amore per l'uomo* (*philanthropía*) e dall'altro la *ribellione alla divinità* di cui misconosce il potere (*Díos tyrannída*) che risiede nel governo del mondo.²¹

Ma con il divorzio degli uomini dagli dèi, da cui prende avvio la storia propriamente umana, gli uomini dispongono unicamente di quel sapere che è il *sapere strumentale* capace di commisurare i mezzi ai fini, ma non di eleggere i fini. Anche

prima dell'acquisizione delle tecniche l'uomo non sceglieva i fini, ma era, come dice Platone: "sorvegliato dalla divinità che reggeva con la sua provvidenza l'intero ordine del mondo".²² Con l'abbandono degli dèi, gli uomini, pur forniti di tecniche, "rimasero privi della loro vigilanza e, soli ormai, come il mondo nella sua totalità, dovevano trovare il modo di avere autonoma cura di sé".²³

Questa cura o governo di sé non poteva essere garantita dalle tecniche strumentali, incapaci di indicare i fini e gli scopi verso cui orientare la vita, ma solo da quella "tecnica regia [*basilikè téchne*]" che è poi la *tecnica politica* in grado di sostituire la vigilanza divina che c'era prima del grande rivolgimento (*meghíste metabolé*).²⁴ Grazie alla tecnica politica che supplisce all'insufficienza delle tecniche strumentali nel governo di sé, è possibile porre rimedio alla "grande colpa [*examartía*]"²⁵ di Prometeo, che non consiste tanto nell'aver rubato agli dèi "il fuoco da cui scaturiscono tutte le tecniche [*pantéchnou pyròs*]",²⁶ ma nell'aver ipotizzato l'autosufficienza (*authadíá*) di queste tecniche per la conduzione della vita umana.

¹ Il capovolgimento della tecnica da "mezzo" in "fine" è stato ampiamente illustrato da E. SEVERINO in *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, e in particolare al capitolo III: "L'etica della scienza" pp. 67-86, dove in apertura (p. 69) leggiamo: "L'inevitabile subordinazione di ogni scopo allo scopo che l'Apparato scientifico-tecnologico possiede di per se stesso illumina il senso di ciò che oggi viene chiamato 'etica della scienza'". Lo stesso tema ritorna in modo ancor più esplicativo in *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, e in particolare al capitolo VIII: "L'apparato scientifico-tecnologico come scopo dell'ideologia", pp. 67-73, dove a p. 69 si legge: "Gli strumenti sono mezzi per la realizzazione di scopi. Ma hanno la tendenza a diventare scopi essi stessi. [...] Inizialmente, il denaro è un mezzo per entrare in possesso di merci - e tale possesso, e il correlativo consumo, sono lo scopo del processo economico; in seguito, il denaro diventa lo scopo di tale processo, cioè la produzione di merci diventa il mezzo per possedere quantità sempre maggiori di denaro. In generale: gli strumenti servono inizialmente a soddisfare dei bisogni; poi i bisogni servono a possedere e ad usare gli strumenti; e quando il sistema dei bisogni ostacola in qualche modo il sistema degli strumenti, è il primo sistema, non il secondo, ad essere modificato". Il capovolgimento della tecnica da "mezzo" in "fine" ritorna come asse teorico importante ne *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998.

² Per una più ampia trattazione della ragione strumentale si rinvia al capitolo 39: "La ragione come strumento".

³ Cfr. Parte I: "Simbologia della tecnica: la scena del Caucaso".

⁴ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 82-87.

⁵ Ivi, vv. 964-965.

⁶ Ivi, vv. 1037-1038.

⁷ Ivi, vv. 1012-1013. Sul "sapere che salva" decisive sono le pagine di E. SEVERINO, *Il Giogo. Alle origini della ragione*: Eschilo, Adelphi, Milano 1989, dove, nella prima parte,

e precisamente nel secondo capitolo che ha per titolo: "La potenza della verità" (pp. 32-43), il sapere non è giocato, come qui, nei limiti della "ragione strumentale", ma elevato, in quanto *phrenôn tò pân*, a "culmine della sapienza" e quindi identificato al sapere che ha potenza sul dolore (*páthei máthos kyrís échein*), e perciò al sapere che salva (*sophroneîn*).

⁸ Cfr. il capitolo 30: "Platone: tecnica e politica: La gerarchia delle tecniche e la politica come tecnica regia".

⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro I, 980b-981a.

¹⁰ Ivi, 981a, 24-30.

¹¹ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 459.

¹² ESCHILO, *Palamede*, fr. 130.

¹³ Scrive E. SEVERINO: "*Pantopóros áporos*: due parole che compaiono (separate da un punto e virgola) nel verso 360 dell'*Antigone* di Sofocle. Si riferiscono all'uomo. Egli è *pantopóros*, cioè 'capace di percorrere tutte le vie'; e, insieme, è *áporos*, cioè 'privo di una via', 'senza scampo' perché, qualsiasi via egli percorra, 'non può sfuggire alla morte' e 'perviene al nulla che lo attende' (vv. 360-362). Già i Greci identificano l'uomo alla sua *téchne*. La tecnica moderna è il dispiegamento totale del carattere tecnico che sin dall'inizio l'Occidente attribuisce all'uomo. Soprattutto essa il pensiero dell'Occidente deve dunque indicare con quelle due parole. '*Pantopóros áporos* era il titolo originario del saggio di E. Severino, intitolato, per ragioni editoriali, *Destino della tecnica*, cit., dove il brano qui riportato si può leggere alle pp. 185-186.

¹⁴ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 59.

¹⁵ Cfr. il capitolo 3: "Il congedo dagli dèi".

¹⁶ Cfr. il capitolo 4: "La nascita dell'uomo".

¹⁷ Sull'ambivalenza della tecnica, che ad un tempo libera e incatena, si veda l'ottimo lavoro di U. CURI, *Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli, Milano 1995, e in particolare la parte seconda: "L'inganno di Prometeo", pp. 113-174.

¹⁸ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, vv. 111-113.

¹⁹ Ivi, v. 9.

²⁰ Ivi, v. 250. Cfr. in proposito il capitolo 6: "La cieca speranza".

²¹ Cfr. il capitolo 28: "Ippocrate: la tecnica come evento dell'empietà".

²² PLATONE, *Politico*, 271d.

²³ Ivi, 274d.

²⁴ Ivi, 272e.

²⁵ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 945.

²⁶ Ivi, v. 7.

28. Ippocrate: la tecnica come evento dell'empietà

Circa il male cosiddetto sacro questa è la realtà. Per nulla – mi sembra – è più divino delle altre malattie o più sacro, ma ha struttura naturale e cause razionali: gli uomini tuttavia lo ritennero in qualche modo opera divina per inesperienza e stupore.

IPPOCRATE, *Male sacro*, § 1, p. 297

1. La tecnica medica: la ricerca delle cause e le procedure d'inferenza

La tecnica antica pensa se stessa come evento *contro* la volontà di Zeus, quindi come *atto fondativo* dell'umano nel suo progressivo emanciparsi dal divino.¹ La collera di Zeus nasce infatti dal timore che l'uomo possa diventare autosufficiente e ottenere da sé ciò che un tempo poteva ottenere solo pregando gli dèi.

La caduta degli dèi già lampeggia nel primo gesto tecnico, e questa luce improvvisa riconfigura non più il passato come età dell'oro, ma il futuro come evento a venire, non più la storia come *memoria*, ma la storia come *progresso*, come lenta ma inesorabile conquista delle prerogative divine. Il motivo, come vedremo,² ritornerà nell'età moderna con Bacone e Galilei, quasi che nello sfondo teologico da cui la tecnica si emancipa fossero prefigurati gli obiettivi a cui la tecnica tende, primo fra tutti la vittoria sulla morte, prerogativa eminente della divinità.

La prima tecnica ad emanciparsi dal sacro è infatti la *medicina* come tentativo di evitare la morte evitabile, che è poi la morte dovuta a ignoranza, le cui radici affondano nell'attribuire al divino le cause degli eventi. Per Ippocrate, allontanarsi dal divino equivale ad allontanarsi dall'ignoranza, e l'empietà, prima che una rivolta contro gli dèi, è la

condizione per il reperimento di conoscenze. Aprendo la discussione sul *male sacro* con cui nell'antichità si nominava l'epilessia, Ippocrate scrive:

Circa il male cosiddetto sacro questa è la realtà. Per nulla – mi sembra – è più divino delle altre malattie o più sacro, ma ha struttura naturale [*phy'sin*] e cause razionali [*próphasin*]: gli uomini tuttavia lo ritennero in qualche modo opera divina per inesperienza [*apeirías*] e stupore [*thaumasiótetos*], giacché per nessun verso assomiglia alle altre. E tale carattere divino viene confermato per la difficoltà che essi hanno a comprenderlo.³

Stabilito che il ricorso al divino è la maschera dell'ignoranza, Ippocrate mostra come la via della conoscenza non è dischiusa da quelle ipotesi filosofiche che ancora parlano il linguaggio religioso dell'*arché* come principio di tutte le cose, ma dal sapere tecnico che procede per indizi, congetture e prove che già il medico Alcmeone di Crotone, un secolo prima di Ippocrate, aveva chiamato *tekmaíresthai*.⁴

L'azione tecnica, infatti, non prende in considerazione la totalità della natura (*phy'sis*) su cui non può operare, ma la singola cosa (*ékaston*) considerata sotto due profili: come "segno" (*seméion*) di appartenenza a un sistema ipotizzato, e come "prova" (*tekmeríaon*) della validità delle procedure d'inferenza (*loghismòs*) che fanno decidere per una certa appartenenza piuttosto che un'altra.

Il cosmo che a questo punto nasce non è più quello che si offre all'osservazione contemplativa, ma quello che si *costruisce* connettendo i sistemi di appartenenza ipotizzati attraverso le prove tecniche effettuate sui singoli fenomeni (*ékasta*). In questo modo la tecnica abolisce l'unità mitica della natura e quella protofilosofica dell'osservazione contemplativa, per sostituirla con quell'*unità artificiale* (nel senso letterale di "costruita dalla tecnica") che è il frutto delle conoscenze "verificate", messe cioè alla prova dall'azione tecnica.

Criterio di verità non è più lo svelarsi della natura (*alétheia*), ma la correttezza (*orthótes*) delle procedure che confermano o negano ("corretto" o "scorretto") la validità delle conoscenze. In questo modo la tecnica medica inaugura quella nuova forma di sapere che, invece di limitarsi all'esperienza, da questa prende le mosse per approdare da un lato all'estensione del

sapere e dall'altro alla trasformazione stessa dell'esperienza.

2. La tecnica medica e la rinconfigurazione dello spazio e del tempo

Qui il *lógos* si separa dalla *phy'sis* e vi si contrappone come orizzonte del sapere a cui ogni fenomeno naturale, ogni *ékaston*, viene riferito per la sua comprensione e per l'azione che su di esso si volesse esercitare. Disponendosi alla comprensione dell'intera natura, l'orizzonte del sapere dischiuso dall'azione tecnica ha in sé un'esigenza totalizzante in vista del dominio della natura che, a parere di Ippocrate, per l'uomo non è "buona", perché di per sé non è in grado di garantire la vita in termini di qualità e durata se l'uomo non intervenisse con le sue tecniche (*téchnai*).

A presiedere la tecnica medica sono per Ippocrate le categorie unificatrici dello spazio e del tempo, dove lo *spazio* trova la sua determinazione nell'"ambiente" (*periéchon*) che non è più il mitico "tutto-abbracciante" anassimandreo, ma il più modesto sistema di condizioni ambientali in cui si svolge la vita umana, mentre il *tempo* trova la sua espressione tra *anámnēsis* e *prógnōsis*, dove il passato e il futuro intrecciano la loro concatenazione, con un decisivo spostamento del luogo della verità: non più nel passato (*anamnesi*) come nella visione mitica, ma nel futuro (*prognosi*) dove si verifica la correttezza dell'intervento pratico e quindi dell'ipotesi interpretativa da cui era scaturito.

Il primato della prognosi sull'anamnesi conferma il carattere decisivo della *previsione* (che già Eschilo aveva sottolineato nel nome di Pro-meteo, "colui che conosce in anticipo") per la costruzione del sapere tecnico che, a differenza del sapere mitologico, non guarda il passato, ma il futuro. Senza prognosi, infatti, non si dà terapia, senza terapia non si dà alcun dominio né controllo sulla natura. In questo modo la tecnica salda il "sapere" (*epistēme*) all'"esperienza" (*empeiría*) stabilendo che non si dà sapere senza verifica empirica.

Effetto di questa saldatura è la *prassi*, da intendersi non più come agire occasionale, ma, dice Ippocrate, come percorso razionale (*próphasis*) che tende a quel bene che è la salute

come armonia, in cui si esprime l'equilibrato controbilanciarsi delle forze a cui la tecnica concorre quando la prevaricazione di una forza (*monarchía*) sull'altra genera la malattia.

3. La tecnica medica come modello e anticipazione della ricostruzione storica

Con il misconoscimento dell'origine divina della malattia, con l'atto d'empietà che nega la presenza diretta del divino nella natura, che di fatto ne annulla la comprensione, la tecnica medica dischiude l'orizzonte di quel sapere che consente la trasformazione del "mondo" in "ambiente" idoneo alla vita dell'uomo.

A questo punto, accanto alla *geografia*, alla descrizione della terra a cui, a partire da Ulisse si erano dedicati gli eroi mitici, può nascere la *storia*, a cui la medicina offre, con l'anamnesi e la prognosi, gli strumenti che consentono la lettura degli eventi altrimenti irrelati e sconnessi nella loro singola attribuzione all'arbitrio divino. Tucidide, quindi, grazie a Ippocrate, perché, come sottolinea opportunamente M. Vegetti,⁵ la prognosi, qui relativa al prevedibile comportamento futuro degli uomini in date circostanze, è desumibile dall'anamnesi come reperimento delle costanti del passato. La *salute*, come armonia delle forze del corpo, diventerà con Platone metafora dell'armonia della città, così come la *malattia* diventerà metafora della corruzione del corpo sociale e della sua decadenza.

¹ Cfr. il capitolo 3: "Il congedo dagli dèi" e il capitolo 4: "La nascita dell'uomo".

² Cfr. il capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica" e il capitolo 34: "L'emancipazione della tecnica dall'ordine teologico e la fondazione dell'umanismo".

³ IPPOCRATE, *Male sacro*, in *Opere*, Utet, Torino 1976, p. 297.

⁴ Si veda in proposito l'ottima *Introduzione* di M. VEGETTI alle *Opere* di Ippocrate, cit., nonché l'attenta ricognizione delle categorie filosofiche introdotte dalla medicina antica in *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia 1995. Per quanto concerne invece le implicanze religiose, filosofiche e scientifiche connesse al male sacro si veda di L. PINKUS (a cura di), *Epilessia: la malattia sacra*, Borla, Roma 1992.

⁵ M. VEGETTI, *Introduzione* a IPPOCRATE, *Opere*, cit., p. 66.

29. Platone: la tecnica come espressione della razionalità e del nesso scienza e potenza

Io non chiamo tecnica, ma semplice pratica quell'attività che non sa spiegare razionalmente la natura del suo oggetto né dei suoi strumenti e, incapace di dar ragione dei fatti, non è assolutamente in grado di collegarli alla loro causa.

PLATONE, *Gorgia*, 465a

1. Dal sapere universale al sapere competente

Congedandosi dal divino, la tecnica medica (ma l'osservazione può essere riferita a tutte le tecniche) si congeda dall'ipotesi che esista un *principio* esplicativo della totalità delle cose, un *lógos* in grado di spiegare in tutti i suoi aspetti il cosmo e, all'universalità *della ragione cosmica*, sostituisce un *sistema di ragioni parziali*, ciascuna delle quali è competente di un ambito particolare. Misura della competenza è l'*efficacia* dell'intervento che "legittima" (nel senso che "dà valore di legge") l'ipotesi che l'ha promossa. La ragione, a questo punto, non è più *contemplativa* ma *legislativa*, non va alla ricerca del *principio* dell'ordine cosmico, ma del *funzionamento* di ordini determinati e delimitati dall'oggetto a cui l'operazione tecnica si applica.

La verità *non preesiste* al sapere, come credeva la visione mitica e religiosa del mondo, ma è *prodotta* dal sapere, e questa è la ragione per cui, in un certo senso, è possibile dire che le verità si costruiscono e che la tecnica è lo strumento che presiede alla loro costruzione. Per questo, scrive Ippocrate: "Gli uomini devono cercare nei processi delle loro tecniche la luce che permetta loro di penetrare nei segreti della natura".¹

Anticipando Vico, per il quale "noi conosciamo veramente solo ciò che facciamo",² Ippocrate vincola l'*homo sapiens*

all'*homo faber*, non nel senso che il primo vien dopo il secondo, ma nel senso che la fabbrilità, l'azione, producono, oltre a strumenti e a oggetti, spunti esplicativi che, opportunamente verificati, consentono quelle generalizzazioni che mettono poi capo a teorie da intendersi, lo ripetiamo, non come concezioni generali della natura, ma come conoscenze specifiche di quei territori a cui le procedure tecniche si sono applicate. Il motivo della specificità della conoscenza tecnica ritorna a più riprese in Platone,³ per il quale non si dà "sapere" (*epistéme*) se non come "sapere specifico" determinato da un campo di competenza per cui:

Le singole scienze non sono tali perché in esse è presente il concetto *generico* di scienza, ma perché ciascuna è una *certa* scienza, che ha un *suo proprio* oggetto e tratta taluni *determinati* argomenti.⁴

Sotto la spinta del sapere tecnico, la ragione abbandona l'orizzonte di un sapere universale a favore di quei saperi specifici che più non cercano il *principio* di tutte le cose, ma semplicemente il *funzionamento* di un certo ordine di cose, non più una sapienza universale, come nella visione mitica e religiosa del mondo, ma saperi che, come dice Platone: "essendo diversi, dovranno avere nozione di obiettivi diversi, e non nozioni che servono a tutti gli usi".⁵

2. La competenza tecnica come connessione tra sapere e potere

Rispetto all'ordine sapienziale, la tecnica inaugura un nuovo tipo di sapere, che oggi siamo soliti chiamare *ragione strumentale*, la cui competenza è data dal suo limite. Ciò che essa conosce è infatti solo la congruità dei mezzi ai rispettivi obiettivi, mentre ciò che non conosce e intorno a cui è incompetente è *se gli obiettivi devono essere perseguiti oppure no*. Qui sono le radici del dissidio tra tecnica ed etica, tra ciò che si *può* fare e ciò che si *deve* fare.⁶ La ragione tecnica ha competenza solo in ordine a ciò che si può, il problema è di vedere come si può impedire a ciò che può di fare ciò che può,⁷ e soprattutto in nome di quale sapere, dal momento che non si

dà sapere se non come sapere determinato e limitato all'oggetto di applicazione.

Rinviando al prossimo capitolo la soluzione platonica di questo problema, soffermiamoci ancora sul tipo di razionalità che le procedure tecniche inaugurano. Già Ippocrate aveva stabilito che il primo criterio per decidere se un farmaco va impiegato o no, risiede non nel farmaco, ma nell'organo in ordine al quale il farmaco esprime la sua *funzione*. Allo stesso modo Platone scrive:

Quando si discute su un farmaco per gli occhi, se cioè convenga o no farne uso, il consiglio ha di mira non il farmaco ma gli occhi. Allo stesso modo quando si deve decidere se convenga far uso o no, e in quali momenti, del freno per un cavallo, la decisione si prende avendo in vista il cavallo e non il freno. Insomma, per farla breve, quando si fa un'indagine in vista di un certo fine, la discussione riguarda il fine e non il mezzo per raggiungerlo, perché la decisione da prendere ha per sua meta la cosa in considerazione della quale si svolge la discussione.⁸

L'oggetto dunque non è solo ciò che, limitando il sapere, gli fornisce competenza, ma è anche ciò a partire da cui si decide l'opportunità o meno dell'impiego dello strumento tecnico (il farmaco per l'occhio, il freno per il cavallo). Ciò significa che per la ragione tecnica non è importante la natura dello strumento, la sua essenza o, come oggi diremmo, la sua struttura, ma la sua *funzionalità*, che è decisa a partire da quel criterio che è l'*efficacia*, ossia la capacità di "far essere" (*kraínein*) ciò che si desidera, ciò che si vuole.

In questo modo la tecnica si salda, fin dalle sue origini, con la volontà di potenza, e il sapere che dalla tecnica scaturisce è *sapere che può*. Il detto baconiano *scientia est potentia*⁹ è iscritto nella natura stessa del sapere tecnico, e la cosa non sfugge a Zeus che per questo incatena Prometeo. Ma se non si dà altro sapere che non sia il sapere tecnico, la scienza non è neutra o innocente, ma è da sempre iscritta nella volontà di potenza, come ben evidenzia Platone là dove connette sapere (*epistéme*) e potenza (*dy'namis*):

SOCRATE: Si potrebbe fare qualcosa che né si sa, né si ha potenza alcuna per farlo?

IPPIA: Assolutamente no. Come si potrebbe fare quello che non si sa,

né si è in grado di fare?¹⁰

Saldare il *sapere* con il *potere* non significa solo enunciare la condizione base della competenza tecnica, ma dischiudere l'orizzonte del *volere* come *volontà efficace* perché *competente*. E perciò Platone scrive: "Capace [*dynatós*] è chi fa ciò che vuole quando lo vuole".¹¹

3. La tecnica come fondamento della volontà

Come connessione di sapere e potere, la tecnica è ciò di cui la volontà ha *innanzitutto* bisogno per potersi esprimere come volontà, e così differenziarsi dal sogno o dal desiderio senza realizzazione. Per questo Socrate può concludere che chi compie l'errore o il male sapendolo è migliore di chi lo compie senza saperlo, perché il primo, a differenza del secondo, possiede una tecnica (un sapere connesso a un potere) che fa della sua azione un'azione *volontaria*, qualcosa di cui dispone e che può mettere in atto quando vuole. In questo senso, scrive Platone:

Quando diciamo che i bugiardi sono sapienti e capaci, intendiamo dire che solo quelli che sanno e hanno competenza di una cosa, se vogliono, sono in grado di mentire, mentre gli ignoranti, non avendo alcuna competenza intorno alla cosa, non sono in grado di mentire. [...] Così ad esempio, in geometria, solo il geometra competente e capace sarebbe in grado di dire il vero e di mentire a proposito delle figure geometriche, non l'inesperto. [...] Allo stesso modo in astronomia, se mai c'è un mentitore, questi sarà il buon astronomo che, grazie alla sua competenza, è in grado anche di mentire, non l'ignorante che, a causa della sua ignoranza, ne sarebbe del tutto incapace.¹²

Fondamento della volontà è dunque la tecnica, senza la quale non si dà atto volontario, ma semplice azione casuale sul cui esito non si può fare affidamento e di cui soprattutto non si può disporre quando si vuole. L'apparente paradosso socratico, secondo cui chi compie l'errore o il male sapendolo è migliore di chi lo compie senza saperlo, non esprime tanto una concezione intellettualistica dell'etica, come da molte parti si ritiene, ma l'individuazione della tecnica come fondamento

della volontà, come ciò di cui la volontà necessita per potersi costituire, per cui la volontà vuole innanzitutto la tecnica, perché questa è la condizione della sua esistenza.

4. La tecnica come struttura della razionalità

Come sintesi di sapere e potere, la tecnica, per Platone, va tenuta distinta dalla fede (*pístis*) che non dispone di criteri di verifica, e dall'opinione (*dóxa*) che, senza disporre di un sapere, presume di sapere:

SOCRATE: Ti pare che siano la stessa cosa il *sapere* e il *credere*, come pure *scienza* e *opinione*, oppure pensi che siano cose diverse?

GORGIA: Per conto mio ritengo che siano due cose diverse.¹³

Ma chi pretende di sapere non sapendo non è solo l'uomo di fede o d'opinione, ma anche chi si affida alla pratica empirica (*empeiría*) in base alla memoria della ricorrenza degli eventi. Disporre di una simile "memoria" non significa disporre della "ragione" (*lógos*) per cui gli accadimenti accadono nel modo in cui accadono, e, in assenza di questa "ragione" che ignora le cause degli eventi, non si può far essere ciò che si vuole quando si vuole. Ma, siccome proprio questo è il tratto tipico della tecnica, allora, conclude Platone:

Io non chiamo *tecnica*, ma semplice *pratica* quell'attività che non sa spiegare razionalmente [*álogon prâgma*] la natura del suo oggetto né dei suoi strumenti e, incapace di dar ragione dei fatti, non è assolutamente in grado di collegarli alla loro causa.¹⁴

Se "fede", "opinione" e "pratica empirica" sono *álogon prâgma* perché mettono capo ad azioni irrazionali, prive di *lógos* (*álogos*), la tecnica di nuovo si conferma come espressione e struttura della razionalità. Il motivo ritorna anche in Aristotele là dove giudica più degni di considerazione gli architetti (*architéchtona*) rispetto ai manovali (*cheirotechnikoí*), non perché, come da più parti si ritiene, nell'antica Grecia il lavoro manuale era disprezzato, ma perché gli architetti, a differenza dei manovali che procedono sulla base di una pratica empirica (*empeiría*), disponendo di un sapere (*epistème*) e di una conoscenza delle cause (*aitía*),

rispondono ai requisiti del sapere tecnico che per questo si differenzia dal sapere fideistico, dossico ed empirico:

Perciò noi riteniamo che coloro che hanno la direzione delle singole tecniche siano più degni di rispetto e abbiano maggior conoscenza e siano anche più sapienti dei manovali, in quanto conoscono le cause delle cose che vengono fatte, mentre i manovali agiscono, ma senza sapere quello che fanno. [...] Perciò consideriamo i primi come più sapienti, non in virtù della loro attività pratica, ma perché possiedono una teoria [*lógon échein*] e conoscono le cause [*aitías*].¹⁵

5. La razionalità della tecnica come garanzia della sua trasmissibilità

Disponendo di un sapere, la tecnica, a differenza della pratica empirica, è *trasmissibile*. Infatti, scrive sempre Aristotele:

Il carattere che distingue chi sa rispetto a chi non sa è l'esser capace di insegnare [*tò dy'nasthai didáskein*]: per questo noi riteniamo che la tecnica sia soprattutto scienza [*epistémē*] e non esperienza [*empeiría*]. Infatti coloro che posseggono la tecnica sono capaci di insegnare, mentre coloro che posseggono l'esperienza non ne sono capaci.¹⁶

Essi sono simili ai ciechi, di cui parla Platone nella *Repubblica*¹⁷ che *possono* andare sulla buona strada, ma non *sanno* come si va sulla buona strada. Non disponendo di un sapere gli empirici, a differenza dei tecnici, non sono in grado di giustificare la correttezza dell'azione e, quindi, la sua ripetibilità all'occorrenza. Ma là dove le azioni non sono "all'occorrenza ripetibili" il futuro resta imprevedibile, per cui, come già il mito di Prometeo aveva segnalato, la tecnica nasce come garanzia nei confronti del futuro.

Promossa, al pari della divinazione, come difesa dall'*Imprevedibile*, la tecnica, a differenza della divinazione, dispone dello strumento della *prevedibilità* che è la conoscenza delle cause per cui accade ciò che accade. A questa conoscenza gli antichi greci diedero il nome di "ragione" (*lógos*) e fecero del *lógos* il primo attributo della tecnica.

¹ IPPOCRATE, *Il regime*, in *Opere*, Utet, Torino 1976, Libro I, § 1, p. 489.

² G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), in *Opere*, Sansoni, Firenze 1971, I, 1, p. 63.

³ PLATONE, *Lachete*, 184e-185c; *Gorgia*, 449d-450b; *Ione*, 539e.

⁴ PLATONE, *Carmide*, 171a (corsivo mio).

⁵ PLATONE, *Ione*, 540a.

⁶ A proposito del rapporto tra tecnica ed etica si veda il capitolo 44: "La tecnica e l'impotenza dell'etica".

⁷ È questo un motivo che torna di frequente negli scritti di E. SEVERINO quali: *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, e in particolare al capitolo III: "L'etica della scienza", pp. 67-86; *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989 e in particolare al capitolo VII: "L'apparato scientifico-tecnologico come scopo dell'ideologia", pp. 67-73; *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, e in particolare ai capitoli XXIX: "Immoralità della scienza", pp. 295-305, e XXX: "Cristianesimo e tecnica", pp. 306-324.

⁸ PLATONE, *Lachete*, 185c-d.

⁹ F. BACONE, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, I, 3, p. 552.

¹⁰ PLATONE, *Ippia maggiore*, 296b.

¹¹ PLATONE, *Ippia minore*, 366b.

¹² Ivi, 366a-368a.

¹³ PLATONE, *Gorgia*, 454d (corsivo mio). Sulla differenza tra "scienza", "credenza" e "opinione" si veda l'ottimo lavoro di G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971, e in particolare il capitolo III, § 4: "Tecniche e pseudotecniche", pp. 93-97. Allo studio di Cambiano rinvio anche per un approfondimento delle tematiche relative alla "competenza tecnica", alla "trasmissibilità delle tecniche", e al rapporto tra le tecniche e la politica.

¹⁴ PLATONE, *Gorgia*, 465a (corsivo mio).

¹⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro I, 981a 30 - 981b 9.

¹⁶ Ivi, 981b, 7-10. Questo motivo è già presente in PLATONE, *Alcibiade maggiore*, 118d, dove si legge: "La prova dell'effettiva conoscenza di qualcosa consiste nell'essere in grado di farla imparare ad un altro".

¹⁷ "Ma non ti rendi conto che le opinioni non fondate sulla scienza sono assai deboli? Anche le migliori fra esse sono cieche. E, infatti, in nulla differiscono dai ciechi che camminano dritti per la strada quelli che hanno un'opinione anche vera su qualcosa, ma non sanno spiegarla razionalmente." PLATONE, *Repubblica*, Libro VI, 506c.

30. Platone: tecnica e politica. La gerarchia delle tecniche e la politica come tecnica regia

Diciamo allora che questo è il compimento del tessuto, ben intrecciato, dell'azione politica, che è poi quella tecnica regia [*basilikè téchne*] la quale, assumendo il comportamento degli uomini valorosi e quello degli uomini equilibrati, li conduce a una vita comune, in concordia e in amicizia e, realizzando il più sontuoso e il migliore di tutti i tessuti, avvolge tutti gli altri, schiavi e liberi, che vivono negli stati, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e dirige, senza trascurare assolutamente nulla di quanto occorre perché la città sia, per quanto possibile, felice.

PLATONE, *Politico*, 311b-c

1. La specificità delle tecniche e la divisione del lavoro

Ciò che fa di un'azione un'"azione tecnica" è la *competenza* in un *determinato* campo d'azione. La *specificità* dell'oggetto, che è garanzia della competenza tecnica, è anche il limite di ogni singola tecnica che, per essere produttiva, deve integrarsi con altre tecniche. Se infatti, scrive Platone: "Un agricoltore decidesse di vendere personalmente al mercato le proprie merci, aspettando in ozio i compratori, costui non sarebbe più un agricoltore". E ancora: "Se si lascia passare il tempo giusto per una certa attività, questa risulta compromessa, perché l'opera non può certo aspettare i comodi di chi la compie". Infine: "una cosa riesce meglio se una sola persona attende a

una sola tecnica invece che a molte". Ne consegue che: "È allora opportuno che ciascuno di noi, che ha una natura sua non certo uguale alle altre, attenda, secondo le caratteristiche, a un'opera diversa dalle altre".¹

Così Platone giustifica la divisione del lavoro iscrivendola nella natura stessa della tecnica che, come *sapere specializzato*, non può che essere *lavoro specializzato*, che ha bisogno di integrarsi con altri lavori specializzati per la soddisfazione della molteplicità dei bisogni. Dicono infatti Socrate e Adimanto nel loro dialogo:

SOCRATE: Ebbene, come può una città sopperire al complesso dei suoi bisogni? Non sarà che uno dovrà essere contadino, uno muratore e uno tessitore? E perché non aggiungervi anche un calzolaio, o qualcun altro che soddisfi i rimanenti bisogni del corpo? ADIMANTO: Certamente.

SOCRATE: Pertanto la città, come minimo, dovrà contare almeno quattro o cinque cittadini.

ADIMANTO: Sembra di sì.

SOCRATE: E allora, dovrà ciascuno di questi mettere il proprio lavoro al servizio di tutti gli altri. Ad esempio: un solo cittadino che fa l'agricoltore dovrà produrre cibo per quattro e dedicare il quadruplo del tempo e della fatica per la preparazione del cibo da condividere con gli altri; oppure, disinteressandosi di loro, produrre in un quarto del tempo, solo la quarta parte del cibo, quella necessaria al suo fabbisogno, e destinare gli altri tre quarti alla preparazione della casa, del vestito, delle calzature, onde evitare gli obblighi del vivere in comune, producendo da sé solo le cose che gli servono?

ADIMANTO: Forse, Socrate, il primo sistema è più semplice del secondo.²

Il primo sistema, quello della divisione del lavoro, fa del lavoro uno *scambio originario* dove il lavoro non è solo "tecnica", ma "relazione sociale" regolabile ad un primo livello da quella specifica tecnica: l'*economia*, che porta alla sua massima espressione la *ragione come calcolo*, ben espressa dal termine latino *ratio* riferito a ciò che si deve dare per compensare, in uno scambio, l'acquisizione di un bene (*reddere rationem*). L'insufficienza di ogni singola tecnica, limitata quanto alla sua competenza, e l'insufficienza del singolo in ordine alla soddisfazione dei suoi bisogni, esigono la

divisione del lavoro e la conseguente formazione di un gruppo sociale all'interno del quale le tecniche trovano un limite alla propria autonomia richiesto dall'esigenza della loro reciproca compatibilità.

2. Il primato delle tecniche d'uso rispetto alle tecniche di produzione

Il criterio adottato da Platone per rendere le tecniche tra loro compatibili è quello del primato delle tecniche d'uso rispetto alle tecniche di produzione, e questo non perché, come vuole B. Farrington, nella concezione schiavistica della cultura greca "non si poteva riconoscere allo schiavo produttore di cose un sapere superiore a quello del padrone che ne faceva uso",³ ma perché, a parere di Platone, ciò che decide della bontà di una tecnica è il suo *uso*: "Non infatti il falegname che fabbrica la spola può dire se è una buona spola, ma il tessitore che la usa".⁴ Per questo il sapere che presiede l'*uso* delle cose è superiore al sapere che presiede la *produzione* delle cose. Infatti, scrive ancora Platone: "A nulla servirebbe un'arte che sapesse trasformare le pietre in oro, se poi non sapessimo che uso fare dell'oro". Allo stesso modo: "A nulla servirebbe una scienza che fosse capace di rendere immortali, se poi non sapessimo quale uso fare dell'immortalità".⁵

Se l'*uso* è la ragione della *produzione*, si viene a creare una gerarchia dove le singole tecniche, pur mantenendo la specificità del loro ambito di competenza, rinviano ad altre tecniche che possiamo chiamare "superiori" non perché, come scrive Farrington: "intellettuali rispetto alle tecniche manuali",⁶ ma perché evidenziano la *ragione* per la quale le tecniche "subordinate" operano e sono ad esse funzionali.⁷

3. La politica come tecnica regia

Ma qual è la *ragione* di una tecnica? *Porre rimedio al male*, anzi ai "molti mali [*my'ria lygrà*]"⁸ che minacciano la sopravvivenza del genere umano. A un primo genere di mali, costituito dall'insufficienza dell'uomo a rispondere alle *minacce di una natura inospitale*, hanno posto rimedio le

tecniche avute in dono da Prometeo, ma queste non sono in grado di rispondere al secondo ordine di mali costituito dal potenziale *conflitto tra gli uomini* che già dispongono delle tecniche e dei rispettivi prodotti, ma non del loro corretto uso. Scrive in proposito Platone:

Il possesso di molte scienze, quando non è accompagnato dalla scienza di ciò che è meglio, poche volte è utile e il più delle volte danneggia. [...] Accade infatti che chi possiede molte conoscenze [*polymathía*] e ha particolare abilità in molte tecniche [*polytechnía*], se è privo di questa scienza, si fa trascinare di volta in volta da ciascuna delle altre e così finisce per trovarsi travolto dai flutti come chi solca il mare aperto senza pilota e con il rischio di non restare in vita per molto tempo.⁹

Dunque per Platone le conoscenze tecniche non garantiscono la sopravvivenza dell'uomo se non vengono coordinate e governate, quanto al loro uso, dalla "scienza che conosce ciò che è meglio". Questa scienza è la *politica* che Platone definisce "tecnica regia [*basilikè téchne*]" perché è "capace di far trionfare ciò che è giusto attraverso il coordinamento e il governo di tutte le attività che si svolgono nella città".¹⁰ Ma in che senso anche la politica è una tecnica? E in che cosa si distingue dalle altre tecniche, siano esse di produzione o di uso? Da dove la politica trae quel primato che la instaura come "tecnica regia"?

4. La corrispondenza tra virtù e tecnica

Oggetto della politica è il buon mantenimento della città. Anche la politica, quindi, come le altre tecniche, ha un oggetto specifico di competenza e un sapere corrispondente che, al pari di qualsiasi altro sapere tecnico, può essere trasmesso. Dunque anche la politica è una tecnica le cui articolazioni in termini di sapere (*epistéme*) e potere (*dy'namis*) hanno la seguente scansione.

Perché un gruppo sociale esista è necessario che i singoli membri siano virtuosi. La virtù (*areté*), da Omero a Platone, è concepita in termini *competitivi*. Virtuoso è chi eccelle nella capacità di fare qualcosa, mentre deve ricoprirsì di vergogna chi non eccelle. La definizione di virtù in termini di efficienza e

di eccellenza in un determinato campo riproduce in ambito etico lo stesso criterio impiegato per definire la competenza tecnica. In entrambi i casi si tratta di un potere (*dy´namis*) regolato da un sapere (*epistéme*) come ben lascia intendere l'impiego originario del termine *agathós* (buono) riferito a colui che è "buono a fare [*ágo*]", per cui colui che ha virtù è detto buono (*agathós*) come colui che ha competenza tecnica nel suo campo.

L'etica si definisce quindi con la stessa strumentazione concettuale impiegata per definire l'orizzonte della tecnica, e a questo orizzonte si rifà anche il concetto di giustizia (*díke*) che per Platone e Aristotele è la forma di ogni virtù. Non è possibile infatti esercitare la propria virtù in termini di efficienza e di eccellenza in un contesto lacerato dai conflitti. Ma per evitare i conflitti occorre una "giusta" distribuzione delle funzioni, senza di cui, come dice Platone, neppure una banda di delinquenti è efficiente:

SOCRATE: Ti sembra che una città, o un esercito o una banda di delinquenti o di ladri, o qualsiasi altra associazione che si formi allo scopo di delinquere, potrebbe combinare qualcosa, se al suo interno si comportasse al di fuori di ogni principio di giustizia?

TRASIMACO: Sicuramente no.

SOCRATE: E se evitassero di comportarsi fra loro ingiustamente, non otterrebbero forse migliori risultati?

TRASIMACO: Molto migliori.

SOCRATE: E in effetti, Trasimaco, l'ingiustizia è fonte di sedizioni, di odi, di conflitti fratricidi, la giustizia, invece, produce concordia e solidarietà.¹¹

A esigere giustizia è dunque l'*efficienza* del gruppo, ma anche dell'individuo perché:

Quando l'ingiustizia si dovesse generare non solo in uno stato, in un popolo, in un esercito o in qualsiasi altra istituzione, ma anche in un solo individuo, io credo che avrebbe gli stessi effetti che per natura è solita avere. In primo luogo gli toglierebbe la possibilità di agire, suscitando nel suo intimo contrasto e divisione, e poi lo renderebbe invisibile a se stesso e ai giusti.¹²

L'idoneità a compiere un'azione e l'efficienza nell'eseguirla, che sono prerogative tipicamente tecniche, non si danno senza giustizia perché, come scrive a chiare lettere Platone:

A conti fatti, risulta che gli uomini giusti sono anche più competenti, più bravi e più capaci di agire, mentre gli ingiusti non sono in grado di fare nulla che richieda la collaborazione di tutti.¹³

Il criterio tecnico dell'efficienza definisce a tal punto la nozione di giustizia che Platone non esita definire "malvagi a metà" coloro che compiono con successo imprese inique, perché, per ottenere successo, devono realizzare fra loro una qualche forma di giustizia:

Quando affermiamo che uomini ingiusti, operando insieme, talora combinano qualcosa di importante, non ci esprimiamo in modo del tutto corretto, perché se fossero totalmente ingiusti non si rispetterebbero l'un l'altro. È allora chiaro che in loro era presente una certa qual forma di giustizia che faceva sì che essi non si arrecassero vicendevolmente danno, mentre erano intenti a far torto agli avversari. Pertanto, è proprio in virtù di questa giustizia che essi potevano fare quel che facevano, e il successo delle loro imprese illecite dipendeva solo dal fatto che erano ingiusti a metà, dal momento che l'uomo totalmente malvagio e quello radicalmente disonesto sono del tutto inconcludenti e incapaci di combinare alcunché.¹⁴

L'azione, quindi, per rispondere ai criteri dell'efficienza tecnica, esige non solo eccellenza nella *competizione*, ma anche quella *cooperazione* che per Platone si esprime nella "giustizia", senza la quale la competenza di ogni specifica tecnica, in un contesto di divisione del lavoro, sarebbe sterile e inefficace. A questo punto la virtù non è più definibile solo in termini di *eccellenza competitiva*, ma, per ragioni di efficienza tecnica, deve esprimersi anche come *capacità cooperativa*, senza di cui la tecnica non raggiunge i suoi scopi.

5. Gli scopi della tecnica: la soddisfazione dei bisogni e la fruizione dei piaceri

Ma quali sono gli scopi della tecnica? In una "città di porci" (*hyôn pólis*), come Platone chiama, senza nessuna connotazione negativa, le città regolate da quella che oggi chiameremmo "economia di sussistenza", scopo della tecnica è la soddisfazione dei *bisogni elementari*, mentre in una "città opulenta" (*tryphôsa pólis*) le tecniche dovranno soddisfare i

piaceri, e allora:

Tutto quello che si è descritto a proposito della città di porci non sarà sufficiente, perché molti non si accontenteranno di quel tenore di vita, ma pretenderanno divani, mense e mobili di ogni genere; e poi ancora piatti prelibati, essenze, aromi, cortigiane, dolciumi e ogni altra ricercatezza. E così il fabbisogno necessario non sarà più limitato alle sole cose di stretta necessità: abitazioni, vesti, calzature, ma occorrerà mobilitare anche l'arte della pittura e della decorazione e procurarsi oro, avorio e ogni genere di materiale prezioso. Non credi?¹⁵

Ma non appena lo scenario si popola di oggetti atti a soddisfare i piaceri aumentano i mali della città "se non interviene giustizia a stabilire limiti e misure".¹⁶ In assenza, infatti, di limiti e misure, tra le città o nella stessa città "sorgono le guerre che portano alla comunità sciagure di ogni genere nella vita pubblica e nella vita privata".¹⁷ Se in una "città di porci" la giustizia può esprimersi come semplice cooperazione fra le tecniche, in una "città opulenta", dal livello più elevato perché emancipato dal bisogno, la giustizia deve esprimersi come limite al desiderio di possesso di quei beni destinati a soddisfare i piaceri che, non regolati, sono cause dei mali.

6. La prognosi medica come modello della saggezza politica

La presenza mai scongiurata del male induce Platone a pensare la tecnica politica, sul modello della tecnica medica, come cura (*therapeía*) che riporta l'organismo al suo stato "naturale", che è poi il suo stato "normale" che la malattia altera quando il prevaricare di una forza sull'altra rompe l'*armonia* in cui si esprime l'equilibrato controbilanciarsi delle forze. La bilancia che orienta le azioni umane è la valutazione del piacere e del dolore che gli uomini apprezzano nella dimensione del *presente*; ma Platone, utilizzando la categoria medica della "prognosi" che è sguardo in avanti, invita a mettere sul piatto della bilancia anche il *futuro*:

Come farebbe un uomo esperto di bilance e pesi, raccogli anche

tu da una parte i piaceri e dall'altra i dolori, ma metti anche sul piatto della bilancia il peso proveniente dal fatto che possono trovarsi prossimi nel tempo oppure lontani, e poi di' da quale parte pende la bilancia.¹⁸

La dimensione del *futuro* fa sì che piaceri e dolori non possano essere valutati per sé, ma solo all'interno di una previsione tecnica che toglie al piacere e al dolore la funzione guida della condotta individuale e collettiva, per consegnarla a quel calcolo razionale in cui si esprime la tecnica politica. Questa non impedisce la soddisfazione dei piaceri, a cui tende la "città opulenta" emancipata dai bisogni elementari, ma limita il piacere presente se nuoce al bene futuro, e il piacere individuale se nuoce al bene comune. Questo calcolo esprime quella virtù politica per eccellenza, la *phrónesis*, in merito alla quale Platone dice:

A proposito della virtù, questo scambiare piaceri con piaceri, dolori con dolori, paure con paure, insomma più con meno, quasi si trattasse di monete, non sembra proprio un giusto scambio. Piuttosto pare che l'unica moneta autentica, con la quale si devono scambiare tutte queste cose sia la saggezza [*phrónesis*], e che solo ciò che si compera e si vende a questo prezzo sia a pieno titolo forza, temperanza, giustizia, e che, in una parola, non si abbia vera virtù che non sia accompagnata da saggezza, sia che vi si aggiungano sia che non vi si aggiungano piaceri, paure e tutte le altre cose simili a queste.¹⁹

7. La gerarchia delle tecniche e la misura come criterio

A questo punto si completa la gerarchia delle tecniche: le *tecniche di produzione* sono subordinate alle tecniche d'uso in cui è la ragione della loro produzione, e le *tecniche d'uso* sono subordinate alle *tecniche di misurazione* in cui si esprime il limite del loro uso.²⁰ La politica, *come misura nell'uso delle tecniche*, è dunque "tecnica regia" (*basilikè téchne*). Essa ha in vista il bene comune rispetto a cui la ricerca dei beni particolari trova la sua giusta misura. Perciò Platone può dire:

Tutte le tecniche hanno a che fare con la misura, e possono realizzare ciò che realizzano perché si guardano dal più a dal meno

e così evitano una misura maggiore o inferiore al giusto. [...] Ma nella tecnica della misurazione occorre distinguere *una sezione* che comprende tutte le tecniche che misurano il numero, la lunghezza, l'altezza, la larghezza e la velocità rispetto ai loro contrari, e *un'altra sezione* che comprende tutte le tecniche che perseguono la giusta misura [*opósai pròs tò métrion*], e quindi il conveniente, l'opportuno, il dovuto e tutto ciò che tende al mezzo tra gli estremi.²¹

La tecnica politica appartiene a questa seconda sezione e perciò deve governare le tecniche comprese nella prima sezione perché queste:

Essendo ciascuna in funzione di una determinata attività, da cui appunto ricevono il nome, non hanno autorità né le une sulle altre, né su se stesse. Rispetto a queste, la politica, in quanto tecnica regia, non deve operare direttamente [*ouk autèn deî práttein*], ma presiedere le altre tecniche che hanno il potere di operare [*all'árchein tôn dynaménon práttein*], in quanto sa quando è il momento opportuno o non opportuno per gli stati di iniziare e di portare avanti le imprese più grandi; le altre tecniche, invece, devono eseguire gli ordini.²²

8. La politica come coordinamento delle tecniche e misura del loro esercizio

Il rapporto tra la politica e le tecniche strumentali viene così a compiersi: da un lato, come tecnica direttiva, la politica non può fare a meno delle tecniche strumentali che sono la condizione del suo esercizio, dall'altro le tecniche strumentali, essendo competenti solo del proprio oggetto specifico, non sono in grado di coordinarsi fra loro e di dirimere i conflitti che il loro mancato coordinamento potrebbe generare senza la direzione politica. Ma se la misura a cui fa riferimento la politica non è "la lunghezza, l'altezza, la larghezza", ma "il conveniente, l'opportuno e il dovuto", dove deve rivolgersi la politica per desumere questa misura? All'*idea del Bene*, risponde Platone, che è a sua volta misura di quelle *idee* che fanno da norma alle varie tecniche nell'esercizio corretto delle loro funzioni. Infatti, scrive Platone:

L'idea del Bene [*he toû agathou idéa*] è quella scienza suprema [*méghiston máthema*] in riferimento alla quale le cose giuste e le altre diventano utili e giovevoli. [...] E se noi non conosciamo questa scienza, anche se conoscessimo esattamente tutte le altre cose, ma non essa, a noi da questo non deriverebbe alcun vantaggio, così come non ne deriverebbe se possedessimo qualsiasi cosa senza il Bene. O credi che ci sia un vantaggio nel poter disporre e possedere ogni cosa se poi tale possesso non è buono? O che si possano intendere tutte le cose senza il Bene, e non intendere per nulla il Bello e il Bene?²³

Ciò significa che la tecnica non è intrinsecamente buona, infatti può essere usata male se non si dispone della conoscenza del Bene. Della tecnica si potrebbe dire quello che Platone dice della scienza quando afferma che essa ha la possibilità di “essere conforme al Bene [*agathoidê*], ma non è in se stessa il Bene [*Agathòs*]”.²⁴

9. Il grande capovolgimento (*meghíste metabolé*)

Le conclusioni di Platone sono note: la politica, come coordinamento delle tecniche e come misura del loro esercizio in ordine “al conveniente, all’opportuno e al dovuto”, deve essere affidata ai filosofi perché sono i soli ad aver cura delle *idee* in cui si esprime la norma delle cose e del loro corretto uso e, attraverso le idee, del *Bene* che è a sua volta norma delle idee e del loro corretto uso. Nel Bene si esprime l’ordine e la connessione del tutto (*kósmos*) un tempo governato da Dio.

Quando, a seguito del “grande capovolgimento [*meghíste metabolé*]”²⁵ che ha invertito la direzione degli astri, Dio abbandonò il timone del mondo,²⁶ gli uomini, lasciati soli, furono soccorsi con il dono delle tecniche che, per quanto utili, non mancarono di rivelare tutta la loro insufficienza senza quella tecnica regia, la politica, che tutte le coordina a partire dall’idea di Bene.

Per Platone dunque l’etica, di cui nella città ideale la politica si fa interprete, ha il primato rispetto alle tecniche del cui uso ne tiene il governo. Si tratta ora di vedere se l’incremento quantitativo delle tecniche, rispetto all’età di Platone, non abbia prodotto un *secondo* “grande capovolgimento” per cui è la tecnica a decidere quali spazi concedere all’etica e se

concederli. In questo caso la regia non sarebbe più nelle mani della politica, che nella città ideale è interprete dell'etica, ma nelle mani della ragione tecnica.²⁷

¹ PLATONE, *Repubblica*, Libro II, 370b-c.

² Ivi, 369e-370a.

³ B. FARRINGTON, *History of greek science* (1944), tr. it. *Storia della scienza greca*, Mondadori, Milano 1964, p. 124.

⁴ PLATONE, *Cratilo*, 390b.

⁵ PLATONE, *Eutidemo*, 288e-289b.

⁶ B. FARRINGTON, *Head and hand in ancient Greece* (1947), tr. it. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 181.

⁷ A proposito delle tecniche d'uso e della relazione sottesa: uso-utilità-valore si vedano le pagine illuminanti di G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971, e in particolare il capitolo V, § 5: "Il primato delle tecniche di uso", pp. 158-161.

⁸ PLATONE, *Politico*, 273d.

⁹ PLATONE, *Alcibiade minore*, 146e-147b.

¹⁰ PLATONE, *Politico*, 304a.

¹¹ PLATONE, *Repubblica*, Libro I, 351c-d.

¹² Ivi, 352a.

¹³ Ivi, 352b.

¹⁴ Ivi, 352c.

¹⁵ Ivi, Libro II, 373a.

¹⁶ Ivi, 373d.

¹⁷ Ivi, 373e.

¹⁸ PLATONE, *Protagora*, 356b.

¹⁹ PLATONE, *Fedone*, 69a-b.

²⁰ Si veda in proposito G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, cit., e in particolare il capitolo IV, § 6 "La tecnica di misurazione", pp. 129-133.

²¹ PLATONE, *Politico*, 284a-e (corsivo mio).

²² Ivi, 305d.

²³ PLATONE, *Repubblica*, Libro VI, 505a-b.

²⁴ Ivi, 509e.

²⁵ PLATONE, *Politico*, 272e-273a.

²⁶ Si vedano in proposito le belle e dense pagine dedicate al "grande capovolgimento" da U. CURI, *Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli, Milano 1995, e in particolare Parte seconda, § 4: "Quando Dio abbandona il timone del mondo", pp. 137-143.

²⁷ Sulle possibilità dell'etica nell'età della tecnica si veda il capitolo: "La tecnica e l'impotenza dell'etica".

31. Il cosmo greco e il primato della natura

Questo cosmo, che è di fronte a noi e che è lo stesso per tutti, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure.

ERACLITO, DK, fr. B 30

1. Il primato dell'agire sul fare

Per gli antichi greci tecnica e politica erano le due modalità in cui si esprimeva l'azione umana, sia nella sua dimensione "poietica", che è la capacità di produrre (*poíesis*) e trasformare imitando la dinamica dei processi generativi della natura, sia nella sua dimensione "pratica", che è la capacità di agire (*prâxis*) in vista di scopi. In entrambi i casi la natura (*phy'sis*) resta l'orizzonte inoltrepassabile e il limite insuperabile dell'azione umana, ed è in questo senso che anche Prometeo, l'inventore delle tecniche, non esita a riconoscere che "La tecnica è di gran lunga più debole della necessità".¹

Iscritta nella necessità della natura, l'azione umana si esprime dunque nel "fare [*poíesis*]" e nell'"agire [*prâxis*]"². Il fare consiste o nel forgiare la materia imprimendole una forma come il falegname che imprime nella materia lignea la forma di tavolo, oppure nel liberare le potenzialità latenti nella natura, come il medico che favorisce i processi naturali assecondando con il farmaco la natura. In entrambi i casi il "fare" implica scienza (*epistéme*) e potenza (*dy'namis*) che, come abbiamo visto,³ sono i due elementi costitutivi della tecnica la quale, dopo aver scoperto la regolarità dei processi naturali, è in grado di intervenire per produrli su imitazione o per favorirli.

L'agire decide quale orientamento dare al "fare", quali, delle azioni possibili, sono "da fare". Luogo eminente dell'agire è la politica, che Platone definisce "tecnica regia"⁴ perché, oltre a

determinare le finalità dell'operare tecnico, al pari della tecnica, si svolge secondo regole, le quali però richiedono un continuo riadattamento e aggiustamento dovuto all'imprevedibilità delle circostanze in cui ci si trova ad agire, e alla natura degli agenti sempre diversa e in se stessa mutevole.

Questa è la ragione per cui le regole della tecnica, essendo acquisite per imitazione della regolarità della natura in sé immutabile, mettono capo a una scienza che può essere trasmessa secondo una precisa codificazione,⁵ mentre le regole della politica, essendo relative all'imprevedibilità dell'agire umano e delle circostanze in cui ci si trova ad agire, non sono codificabili una volta per tutte, e perciò non approdano a una scienza propriamente detta, dove si decide del vero e del falso (*epistème*), ma a quel sapere pratico che Platone e Aristotele chiamano saggezza (*phrónesis*), dove si decide dell'opportunità o meno di mettere in atto certe azioni, quindi alla scienza del bene e del male.⁶ Quest'ultima regge le sorti della tecnica e ne indica la destinazione. Compito praticabile perché, per il Greco antico, la tecnica non è onnipotente, ma resta iscritta nell'ordine immutabile e necessario della natura, che è normativa non solo per il *fare tecnico*, ma anche per l'*agire politico*, dal momento che, come scrive Platone:

Anche quel piccolo frammento che tu rappresenti, o uomo meschino, ha sempre il suo intimo rapporto con il cosmo e un orientamento ad esso, anche se non sembra che tu ti accorga che ogni vita sorge per il Tutto e per la felice condizione dell'universa armonia. Non per te infatti questa vita si svolge, ma tu piuttosto vieni generato per la vita cosmica.⁷

Dal canto suo Aristotele:

Sarebbe assurdo pensare che la politica o la saggezza siano le forme più alte della conoscenza, a meno di non pensare che l'uomo sia la realtà di maggior valore nel cosmo. [...] Di fatto ci sono realtà di natura ben più divina dell'uomo, come, ad esempio, i corpi celesti di cui è costituito il cosmo.⁸

2. Il primato della teoria sulla prassi

L'impossibilità di dominare la natura iscrive tanto il *fare tecnico* quanto l'*agire politico* nell'ordine immutabile della

natura che l'uomo non può *dominare*, ma solo *svelare*. Da qui la concezione greca della verità come svelamento (*a-létheia*) della natura (*phy'sis*) dalla cui contemplazione (*theoría*) nascono le conoscenze relative al fare e all'agire.

Il primato greco della *teoria* sulla *prassi* non deriva da una svalutazione della dimensione "poietica" o produttiva dell'uomo, ma dalla consapevolezza che non si dà corretta azione tecnica o politica se non si conoscono le leggi immutabili della natura. Conoscere queste leggi, scoprirne la regolarità significa aprire spazi alla tecnica che comunque non può dominare la natura, non tanto per l'insufficienza della strumentazione all'epoca disponibile, quanto perché la natura, se è immutabile, è per ciò stesso indomabile. In questo scenario il *fare tecnico* è limitato al compito di liberare dal bisogno che ostacola la vita filosofica, la quale si esprime nella *contemplazione*, che non è, come nel mondo orientale, "inazione", ma la forma più alta di azione che scruta l'ordine della natura per reperire le regole del "retto fare" e del "retto agire".

Nella lingua latina, infatti, *contemplare* è l'atto mediante il quale ogni essere riconosce il suo posto nella gerarchia cosmica, e da questo riconoscimento attinge la regola per la propria azione. Questa non si cadenzia sugli *scopi* che l'uomo può proporsi, ma sull'*ordine del Tutto* a cui l'uomo deve adeguarsi, dopo aver riconosciuto nei cieli e nella regolarità del moto celeste la misura inoltrepassabile. Per questo Terenzio chiama *templa* i cieli,⁹ e così Varrone¹⁰ e Lucrezio quando parla degli *Acherusia templa*.¹¹ Il termine traduce letteralmente la *theoría* greca, che etimologicamente rinvia a *théa* (visione) e a *oráo* (vedere), dove, nella fusione delle due radici, si intensifica il senso di quella visione, in sanscrito *vidya*, che nella radice *vid*, da cui il latino *videre*, custodisce il segreto dei *Veda*.

Per diverse e distanti che siano, queste parole pre-occidentali non ospitano una *prassi* come intervento dell'uomo sulla natura, ma, come dice Plotino, un *theórema*, dove il cosmo è "oggetto di contemplazione", e dove l'uomo deve assimilare il suo *lógos* al "*lógos* cosmico che opera [*poiéi*] restando immobile, e dunque restando in sé [*en autô ménon*]".¹² Questo schema, che descrive la relazione dell'uomo

alla totalità cosmica, era già stato anticipato da Cicerone per il quale: “l’uomo è nato per contemplare il cosmo e, pur essendo lontano dall’esser perfetto, è pur sempre una piccola parte di ciò che è perfetto”.¹³

Se la perfezione è del Tutto, perfetta non sarà l’azione che persegue la finitezza degli scopi promossi da un’intenzionalità che non può modificare l’ordine cosmico, ma l’azione che, contemplando quest’ordine, cerca di adeguarsi consentendo al mortale di toccare l’eterno. Il primato greco della contemplazione, conseguente al concetto di verità come svelamento (*alétheia*), non è dunque una svalutazione della prassi, ma una sua nobilitazione a irradiazione di una visione, dove il fare (*poíesis*) discende senza mediazioni dal vedere (*theoría*). Ce ne dà conferma la risposta che Plotino strappa dalle labbra della natura, riluttante a parlare perché la parola potrebbe interrompere la sua contemplazione:

Meglio sarebbe non interrogare, ma comprendere e tacere, come faccio io che sono silenziosa e non usa a parlare. L’essere che nasce è visione [*théama*], ed io che sono nata da una simile visione ho una naturale tendenza alla contemplazione, ond’è che l’atto stesso del mio contemplare crea.¹⁴

Come la natura, così l’uomo. Il suo “fare tecnico” è limitato alla soddisfazione di quei bisogni che, non soddisfatti, non consentirebbero di accedere alla contemplazione la quale, come fine ultimo di ogni “fare”, è ciò a cui la tecnica resta comunque subordinata. Conferme in tal senso ne abbiamo da Aristotele per il quale:

Man mano che venivano scoperte numerose tecniche, le une dirette alle necessità della vita e le altre al piacere, sono sempre stati considerati più sapienti gli scopritori di queste che non gli scopritori di quelle, per la ragione che le loro conoscenze non erano rivolte all’utile. Di conseguenza, quando già si erano costituite tutte le tecniche di questo tipo, si passò alla scoperta di quelle scienze che non hanno attinenza né con il piacere né con le necessità della vita, e ciò avvenne dapprima in quei luoghi in cui gli uomini erano già liberi da occupazioni pratiche.¹⁵

Quando la tecnica ha assolto il suo compito, che è quello di liberare l’uomo dal bisogno e dalle necessità elementari della

vita, l'uomo può compiere "il passaggio a quell'altro genere di attività [*metábasis eis állo ghénos*]" che è poi il passaggio dal *fare* al *vedere* a cui la tecnica resta subordinata.

3. Il primato della cosmologia sulla storia

Stante queste premesse, dalla cosmologia greca non poteva nascere alcuna ipotesi di dominio tecnico della natura. Come *kósmos*, infatti, la natura non era né creazione di un Dio, né opera dell'uomo, ma in sé perenne, senza inizio e senza fine, era per sé il divino (*theîon*) e il tutto (*hólon*). L'uomo, per comprendersi, non assumeva sé come misura e la natura come misurata dal suo dominio, ma assumeva come misura il *kósmos* in quanto *theîon kai hólon*. Del cosmo e non dell'uomo era il *lógos*, per cui Eraclito poteva dire: "Non ascoltando me, ma il *lógos*, è saggio riconoscere che tutto è uno".¹⁶ La totalità cosmica esclude la domanda relativa all'origine della natura, domanda che Aristotele considera "ridicola [*gheloîon*]" perché:

La natura si mostra continuamente in tutto ciò che è per natura [*katà phy'sin*], in quanto da essa nasce e ad essa ritorna, e cercare di dimostrare cose evidenti mediante cose che evidenti non sono, è proprio di colui che non è in grado di distinguere tra ciò che è conoscibile per sé e ciò che invece non lo è.¹⁷

Iscritti nella natura, i tempi del nascere e del perire non appartengono a una volontà creatrice, ma al ritmo cosmico il cui "fuoco sempre vivente divampa secondo misure e si spegne secondo misure".¹⁸ L'ordine ciclico dell'apparire e dello sparire non consente quindi l'idea di una *progressione* di giorni come nella concezione biblica, né tanto meno l'idea di una storia come *progresso*. Per questo gli antichi greci non pensavano "storicamente". Per loro la *historía* non designava un ambito di indagine particolare, distinto dagli altri, ma si riferiva a quanto in generale era indagabile.

Historeîn, come forma verbale, significa "indagare", "conoscere", "sapere", "riferire". L'antico Greco non pensa "storicamente", perché pensa "cosmologicamente". Là dove tutto è immutabile o diviene nella forma dell'eterno ritorno manca una memoria del passato o un'anticipazione del futuro. Ogni evento umano passato viene presentificato nell'orizzonte immutabile del mito, per cui, sia per Erodoto, sia per Tucidide,

gli storici dell'antica Grecia, il passato remoto svaniva nel sentimento calmo e atemporale di una struttura non storica, ma periodica o mitica, mentre il passato prossimo era vissuto e narrato in funzione del presente politico. Valga per tutte l'affermazione di Tucidide che apre le sue *Historíai* dicendo che:

Gli avvenimenti precedenti la guerra tra Ateniesi e Peloponnesi non li considero importanti [*ou megála nomízo ghenésthai*] né dal punto di vista militare né per il resto.¹⁹

Ora è proprio lo sfondo cosmico, che eternamente è ed eternamente si ripete, ciò che non consente al greco una prospettiva storica, né in ordine al passato né in ordine al futuro, per il quale mancava ogni idea di progresso o di sviluppo, non essendovi in prospettiva alcun fine o alcuna fine temporale. L'*entelécheia* aristotelica, che è il solo concetto di "sviluppo" maturato nell'antichità, è del tutto atemporale e astorico. *Entelè écho* significa infatti "ho raggiunto il compimento", "sono compiuto", nel senso dell'attività (*enérghēia*) che raggiunge nell'opera (*érgon*) il suo compimento. Perciò Aristotele può dire:

Infatti l'opera [*érgon*] è fine [*télos*], e l'atto [*enérghēia*] si identifica con l'opera [*érgon*], e perciò anche il nome stesso di atto [*enérghēia*] deriva da opera [*érgon*] e tende allo stesso significato di atto compiuto [*entelécheia*].²⁰

Nel tempo ciclico, scandito dal movimento cosmico, non c'è finalità ma solo compimento, e perciò anche la tecnica non tende a un fine da realizzare in una storia progressiva, ma all'esplicitarsi di un implicito, all'attuarsi di ciò che è già presente in potenza, al manifestarsi di ciò che nella natura è latente e nascosto. La natura, infatti, come dice Eraclito "ama nascondersi [*phy'sis kry'ptesthai philéei*]",²¹ e "verità" è togliere il nascondimento [*a-létheia*].

Questa è la ragione per cui nella cosmologia greca la tecnica è iscritta nel registro della verità, pensata non come dominio sulla natura, ma come suo svelamento. La natura (*phy'sis*) e il sigillo della necessità (*anánke*) che la esprime non consentono alla *tecnica* di oltrepassare il suo limite che resta iscritto nell'ambito dei processi naturali, e al *tempo* di configurarsi

come storia del progressivo dominio della natura. Questi due eventi, in cui l'Occidente riconosce i suoi tratti tipici, si iscrivono in un'altra visione del mondo, la *visione biblica*, in cui l'Occidente si radica, congedandosi definitivamente dalla cosmologia greca. Da questo congedo nasce la concezione del tempo come *storia* e la concezione della *tecnica* come scansione del progresso storico.

¹ ESCHIO, *Prometeo incatenato*, v. 514. Cfr. il capitolo 1: "Il sigillo della necessità".

² Sulla differenza tra il *facere* e l'*agere* e sulle reciproche implicanze si vedano le acute riflessioni di S. NATOLI, nel saggio: *Interpretazione e trasformazione. Il concetto di "prassi" nella filosofia di Marx* (1984), in *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 55-96.

³ Cfr. il capitolo 3, § 1: "L'uomo abita la differenza", e il capitolo 29, § 1: "Dal sapere universale al sapere competente", § 2: "La competenza tecnica come connessione tra sapere e potere".

⁴ Cfr. il capitolo 30: "Platone: tecnica e politica. La gerarchia delle tecniche e la politica come tecnica regia".

⁵ Cfr. il capitolo 29, § 5: "La razionalità della tecnica come garanzia della sua trasmissibilità".

⁶ Cfr. il capitolo 30, § 6: "La prognosi medica come modello della saggezza politica".

⁷ PLATONE, *Leggi*, Libro X, 903c.

⁸ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, Libro VI, 1141a-b.

⁹ A.P. TERENCE, *Eunuchus*, atto III, scena 5.

¹⁰ M.T. VARRONE, *De lingua latina*, Libro V, § 6.

¹¹ T.C. LUCREZIO, *De rerum natura*, Libro I, v. 120.

¹² PLOTINO, *Enneadi*, III, 8, 3.

¹³ M.T. CICERONE, *De natura deorum*, II, 14.

¹⁴ PLOTINO, *Enneadi*, III, 8, 4.

¹⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro I, 981b, 17-23.

¹⁶ ERACLITO, DK, fr. B 50.

¹⁷ ARISTOTELE, *Fisica*, Libro II, 193a, 1-4.

¹⁸ ERACLITO, DK, fr. B 30.

¹⁹ TUCIDIDE, *Storie*, Libro I, § 1.

²⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro IX, 1050a, 21-24.

²¹ ERACLITO, DK, fr. B 123.

32. Il mondo biblico e il primato della volontà

In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era un caos senza forma e vuota; le tenebre ricoprivano l'abisso e sulle acque aleggiava lo spirito di Dio. Iddio disse: "sia la luce", e la luce fu. Vide Iddio che la luce era buona e separò la luce dalle tenebre, e chiamò la luce "giorno", e le tenebre "notte". Così fu sera, poi fu mattina: primo giorno.

Genesi, 1, 1-5

1. Dal caos al cosmo: la potenza del nome

Per comprendere la frattura prodotta dalla religione biblica nell'esperienza greca e le conseguenze derivate dall'inserzione di questa nuova fonte di significati nella cultura occidentale, è opportuno confrontare, almeno a grandi linee, la visione che l'uomo greco e l'uomo biblico avevano del mondo, di sé e di Dio. Come abbiamo visto¹ il frammento 30 di Eraclito, in cui è riflessa la concezione cosmologica del pensiero greco antico, recita:

Questo cosmo, che è di fronte a noi e che è lo stesso per tutti, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure.²

La Bibbia si apre con questo annuncio:

In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era un caos senza forma e vuota; le tenebre ricoprivano l'abisso e sulle acque aleggiava lo spirito di Dio. Iddio disse: "sia la luce", e la luce fu. Vide Iddio che la luce era buona e separò la luce dalle tenebre, e chiamò la luce "giorno", e le tenebre "notte". Così fu sera, poi fu

mattina: primo giorno.³

Prima di soffermarci sulla differenza manifesta, è opportuno indagare le differenze nascoste nelle parole “caos” e “cosmo” che compaiono in entrambi i testi, nonché la comprensione del tempo che è *ciclico* nella concezione greca e *storico* in quella biblica.

Nel linguaggio biblico *caos* è sinonimo di magma, di mescolanza disordinata di elementi non ancora separati, perché ancora non è stato guadagnato un certo ordine o *cosmo*. L'essenza del cosmo è pensata in funzione di un atto volontaristico che, intervenendo, separa e, separando, ordina, *de-finendo* il caos e *ponendovi* così *fine*. In questo senso Dio separa la luce dalle tenebre e chiama, cioè de-finisce, la luce “giorno” e le tenebre “notte”; poi separa le acque che sono sopra il firmamento da quelle che sono sotto, chiama il firmamento cielo, e l'asciutto, che appare dopo aver radunato tutte le acque che sono sotto il cielo, terra. Dare il nome, nominare è dunque porre fine a una situazione per de-finirne una nuova. Nel nome si raccoglie la potenza di una volontà che, nominando, fa essere. Per questo le cose interrogate, chiamate per nome, dice Agostino, “parlano di Dio”:

Chiesi a tutte le cose che circondano la porta della mia carne: “Ditemi del mio Dio, che voi non siete, ditemi qualcosa di lui”. Ed esse esclamarono a gran voce: “È lui che ci ha fatto”.⁴

Dal canto suo Heidegger osserva che:

Il nominare non distribuisce nomi, non applica parole. Il nominare chiama. [...] Chiamare è chiamare presso, è evocare dall'assenza, è condurre alla presenza. [...] Il linguaggio chiama mondo e cose alla loro essenza. Questa chiamata è l'evento della differenza [*Unterschied*]. La differenza porta il mondo al suo esser mondo, e le cose al loro esser cose.⁵

La chiamata di Dio opera una separazione nel caos; la separazione pone fine alla mescolanza degli elementi e guadagna quell'ordine o cosmo che nasce dalla separazione e quindi dalla differenziazione di ogni cosa. La differenziazione rende possibile la de-finizione, e il nome che definisce, nel nominare la cosa, nomina la *volontà* che l'ha differenziata. Nel

nome, oltre alla cosa, è quindi custodito anche il *possesso* della cosa da parte di quella volontà che, chiamando la cosa dal caos, la definisce nel cosmo. In questa accezione il mondo è di Dio, nel senso che gli appartiene come la risposta appartiene alla chiamata che l'ha evocata, e perciò Nietzsche può dire: "Intorno a Dio tutto diventa – che cosa? 'mondo', forse?"⁶

2. Il mondo come effetto della volontà di Dio

Nel passaggio dal caos al cosmo il discorso biblico pensa quindi la nascita del mondo come effetto di una volontà che, chiamando, pone fine al disordine e mette capo a quell'ordine che è il mondo, creatura di Dio, in quanto evocato dalla sua parola. Eppure caos e cosmo hanno alla radice un più originario e più autentico significato che nulla ha da dividere con i significati di "disordine", "mescolanza", "ordine", "separazione". La radice indoeuropea della parola *cháos* – *cha* o *gha*, che interviene in vari gruppi di parole sia greche: *chásko*, *cháino* (dischiudersi, aprirsi, spalancarsi), sia latine: *hiatus* (intervallo, apertura) – non indica tanto il disordine, la mescolanza, quanto l'aprirsi, il dischiudersi che offre lo spettacolo della totalità. In questo senso *cháos* non è la situazione antecedente l'evocazione dell'ordine da parte di una volontà che, chiamando, separa, ma è l'apertura originaria che ospita al suo interno ogni teogonia, ogni cosmologia, ogni generazione di dèi, di uomini e di mondi. Non dunque una situazione superabile, ma l'apertura della totalità che include ogni situazione.

Dall'etimo più originario della parola *cháos* si opera una ripercussione sul termine corrispettivo che è dato dalla parola *kósmos*, la cui radice indoeuropea *kens* (da cui il latino: *censeo*), significa: "annuncio con autorità". Impiegare la parola *kósmos*, allora, non significa riferirsi al mondo che nasce solo in presenza di Dio, ma significa riferirsi a quella parola che, nell'apertura dischiusa dal *cháos*, si annuncia con autorità senza poter essere smentita. Questa parola, per il pensiero greco, è il *lógos cosmico* che, al dire di Eraclito: "divampa secondo misure e si spegne secondo misure" scandendo per l'eternità i cicli del tempo.

Nel discorso biblico il *tempo* è scandito dalla chiamata di Dio che, giorno dopo giorno, nomina tutte le cose. Il tempo non appartiene quindi né al caos né al cosmo, ma solo alla *volontà di Dio* che, nominando in giorni successivi, crea il tempo di ogni cosa. L'ultimo giorno è il tempo dell'uomo a cui Dio affida tutte le creature e i loro tempi:

Poi Iddio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: *dòmini* sopra i pesci del mare e su gli uccelli del cielo, su gli animali domestici, su tutte le fiere della terra e sopra tutti i rettili che strisciano sopra la sua superficie".⁷

3. Il significato antro-po-teologico del mondo

L'Occidente e la sua storia sono l'esecuzione fedele di questo comando. Il *cosmo* diventa *mondo* da dominare, da assoggettare. Non appartiene a se stesso, ma a Dio che l'ha evocato e all'uomo a cui è stato affidato. Il suo significato non è *cosmologico* (ciò che, dischiudendosi, autorevolmente si annuncia), ma *antro-po-teologico*, subordinato cioè all'uomo che è immagine e somiglianza di Dio.

Ma se il mondo dipende da Dio o dall'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, se il suo divenire non è eterna ripetizione, ma opera peritura di un Creatore, si comprende da un lato perché, nel cristianesimo, decisivo non sia il rapporto con il mondo, ma il rapporto dell'uomo con Dio in quanto, come vuole il motivo agostiniano: *amare mundum non est cognoscere Deum*, e dall'altro perché, nella cultura occidentale post-cristiana, l'uomo, in quanto *Deus creatus* e *imago Dei*, possa pensare di manipolare il mondo, di evocarlo al proprio servizio, nominando le cose in funzione dell'utilità che per lui rivestono. Disprezzo del mondo e cura del mondo, distacco cristiano (perché Cristo ha liberato il mondo dal mondo: *mundum de mundo liberavit*) e possesso scientifico e tecnico hanno la stessa matrice che è biblica e non greca.

Staccarsi dal mondo, curandosene, significa umanizzare il mondo, quindi smarrire il senso della sua cosmicità, per ridurlo a *proprietà utilizzabile* dall'uomo secondo i progetti della scienza o a *mondo umano da costruire* con procedure tecniche

politicamente guidate. Lungo questa via si è giunti al capovolgimento della gerarchia aristotelica secondo la quale: “Sarebbe assurdo pensare che la politica o la saggezza siano le forme più alte della conoscenza, a meno di non pensare che l’uomo sia la realtà di maggior valore nel cosmo”.⁸ Ma questa è appunto l’ipotesi biblica, di cui l’Occidente è la fedele esecuzione, sia nel tempo antico, quando sviluppa un’antropologia dove l’uomo è *imago Dei* e dove Dio s’è fatto uomo, sia nel tempo moderno quando, dimentico di Dio, pone l’uomo, in quanto *Deus creatus*, al centro del mondo ridotto a materia da utilizzare.

4. La maledizione divina e la storia come redenzione

Dunque la tradizione biblica non conosce il *cosmo* del pensiero greco, ma il *mondo* come creazione di Dio in funzione dell’uomo e come abitazione dell’uomo dopo il suo allontanamento da Dio.

Poiché tu hai ascoltato la voce della donna e hai mangiato del frutto dell’albero che io ti avevo espressamente proibito di mangiare, la terra sarà maledetta per cagione tua; con lavoro faticoso riceverai da quella il tuo nutrimento per tutti i giorni della tua vita, essa ti produrrà spine e triboli; ti nutrirai dell’erba dei campi, con il sudore della tua fronte mangerai il pane, finché ritornerai alla terra da cui sei stato tratto, poiché tu sei polvere e in polvere ritornerai.⁹

Con il peccato il *mondo*, come è concepito dalla Bibbia, acquista un nuovo senso più accentuatamente antropologico. Da *ens creatum* in funzione dell’uomo, diventa luogo di espiazione di una colpa umana; il suo senso non è più presso di sé, ma presso l’uomo, presso la sua storia sacra o storia di salvezza. Il cosmo perenne che ripete se stesso diventa *saeculum*, tempo mondano compreso tra un inizio e una fine, tra il giorno della creazione e l’ultimo giorno (*éschaton*), tra una colpa e una redenzione.

Nasce la storia come attesa (*Antico Testamento*) o come partecipazione (*Nuovo Testamento*) alla redenzione. In questa storia il *mondo* non è, come il *cosmo* greco, *theíon* e *hólon*, ma la totalità (*hólon*) si spezza e il mondo, carico di negatività per

la maledizione divina, si contrappone al divino (*theîon*). A questo punto il filosofo cristiano può contrapporre alla *città terrena* la *città di Dio*,¹⁰ e tradurre la *philía* del greco per il cosmo in quell'*amare mundum* che acquista immediatamente il significato di *non cognoscere Deum*.

5. La subordinazione della natura alla storia

Tutto ciò comporta un capovolgimento del rapporto natura e storia, nel senso che i filosofi greci pensano l'ordine storico-politico in funzione dell'ordine cosmico universale, e in questo senso sono *cosmo-politici*, perché l'ordine della natura (*phýsis*) è il paradigma per l'ordine della città (*pólis*). Platone per edificare la sua *politeía* guarda l'ordine celeste, l'Iperuranio; Lao-tzu per dare ordinamenti agli uomini guarda il Tao.¹¹ Iperuranio e Tao sono espressione dell'ordine immutabile a cui il mondo storico-politico si deve adeguare. I filosofi cristiani e post-cristiani, invece, capovolgendo il rapporto *cosmo-politico*, subordinano il primo al secondo e quindi la natura alla storia.

Da Agostino a Croce ciò che muta è la concezione della storia da cristiana a secolare, ma anche la secolarizzazione rimane all'interno del *saeculum* cristiano, per il quale il senso della natura è racchiuso nell'intenzionalità dell'uomo, nella sua soggettività che assoggetta il mondo. Non è più l'ordine del cosmo a dettare legge alla *pólis*, ma è la *pólis*, come comunità dell'umano, a definire di volta in volta il cosmo. All'orizzonte *cosmo-politico* si sostituisce l'orizzonte di una *politica cosmica* dove, come scrive Heidegger:

Il mondo appare come un oggetto, un oggetto a cui il pensiero calcolante sferza i suoi assalti, ai quali, si ritiene, nulla è più in grado di opporsi, mentre la natura si trasforma in un unico gigantesco serbatoio di energia al servizio dell'industria e della tecnica.¹²

Ai reggitori della moderna *pólis* il compito di controllare e dirigere l'uso e lo sfruttamento della terra. Alla storia e ai suoi ritmi il compito di decidere della natura. Questa relazione storica dell'uomo nei riguardi della natura, condivisa in tutto l'Occidente, cioè dai credenti e dai non credenti, è biblica, non

greca.

6. La storia come evento giudaico-cristiano

La storia fa la sua comparsa con l'ebraismo e si consolida con il cristianesimo, per cui l'Occidente cristiano computa il suo tempo in un prima e dopo Cristo. La coscienza storica che si sviluppa a partire da Agostino e da Orosio¹³ è coscienza di una storia sacra che anche quando, a processo di secolarizzazione avvenuto, si chiamerà *pro-fana*, non cesserà di misurarsi sul sacro (*fanum*). Al sacro appartengono infatti l'inizio e la fine, la creazione e l'*éschaton*, il passato e il futuro.

La coscienza storica, che può nascere solo con l'acquisizione di queste due dimensioni fondamentalmente ignote al pensiero greco, nasce e si sviluppa all'interno del sacro. Il mondo espresso dalla *civitas terrena* ha il suo senso e il suo ultimo giudizio nella *civitas Dei*. Questa si erge a misura del mondo, della natura e di ogni suo evento, e tale rimane anche nel successivo processo di secolarizzazione. In questo modo si passa dal *kósmos* greco al *mundus* come *hominis aevum* o età dell'uomo. A questo proposito Jaspers osserva che anche nella lingua tedesca:

La parola "mondo" [*Welt*] suona, nell'antico alto tedesco, "*Weralt*". "*Wer*" significa, come in "*Wergeld*", uomo; "*alt*" rinvia a "*Alter*": età [*Zeitalter*]. Secondo questa origine, "mondo" è l'età degli uomini, il tempo degli uomini. La parola potrebbe significare il tempo di una generazione, l'età commisurata all'esistenza umana. Questo senso deve essere inteso come la traduzione dell'espressione latino-cristiana *saeculum* che originariamente significava "età" e in seguito "mondo". La parola "mondo", che per l'uomo moderno significa ciò che in sé consiste e che nella sua autosufficienza non è divenuto e non perisce, all'origine significava dunque il contrario.¹⁴

La coscienza storica tipica dell'Occidente non è quindi il frutto di una tradizione filosofica, ma l'esito dell'annuncio biblico che ha offerto alla meditazione del mondo giudaico-cristiano il passato come memoria creazionistica e il futuro come attesa escatologica. Con il concludersi dell'epoca medioevale questi due elementi perdono il loro spessore

religioso, ma non la loro efficacia storica. Il creazionismo diventa creatività scientifica, mentre l'escatologia, mantenendo lo sguardo dell'uomo proiettato verso il futuro, ispira le figure del progresso, dell'utopia e della rivoluzione.

7. La secolarizzazione dell'escatologia cristiana

Quando Bacone legge nel *Genesi* che Dio, dopo aver creato l'uomo, gli ha affidato il dominio di tutte le creature, scorge in questo evento lo scopo della nuova scienza:

In seguito al peccato originale, l'uomo decadde dal suo stato di innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze. In seguito alla maledizione divina, il creato non è diventato interamente e per sempre ribelle: in virtù di quella massima "guadagnerai il tuo pane con il sudore della tua fronte" (*Genesi*, 3,19) attraverso molte fatiche (non certamente con le dispute e le oziose cerimonie della magia) finalmente è costretto a dare il pane all'uomo e cioè è costretto agli usi della vita umana.¹⁵

Ogni altro sapere che non serve a restaurare l'umanità nel suo dominio non esegue il comando di Dio. In questo senso Bacone può pensare la sua riforma scientifica nel solco della redenzione cristiana, e i risultati della scienza come rimedi agli effetti negativi del peccato originale.¹⁶ Quando l'illuminismo vive con Condorcet l'ipotesi ottimistica del progresso,¹⁷ e il socialismo esprime con Marx l'urgenza della rivoluzione, l'ambito è escatologico, la prospettiva è nel futuro, secolarizzato finché si vuole, ma sempre biblico, non certamente greco, per cui risulta difficile smentire Schlegel là dove dice che:

Il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di Dio è il punto elastico di tutta la cultura progressiva e l'inizio della storia moderna.¹⁸

In Occidente, infatti, il senso della rivoluzione non è nei contenuti che di volta in volta la sua storia offre, ma nell'aver assunto come propria misura, invece delle *revolutiones* regolari dei corpi celesti, come avevano fatto i greci, la propria

storia proiettata verso un futuro e condotta con la coscienza biblica di doversela e potersela creare da sé. Se l'uomo, infatti, è *imago Dei*, allora, come Dio ha creato il mondo, così l'uomo, prima per comando di Dio e poi senza Dio, crea il suo mondo, cioè il *saeculum*, la sua storia.

8. Il senso del mondo e la volontà dell'uomo

Se le figure bibliche della creazione e dell'*éschaton* hanno consegnato all'Occidente cristiano il senso dell'inizio e della fine, del passato e del futuro, quindi la coscienza storica, che ha sostituito la coscienza cosmologica dei greci, la relazione al nulla, custodita nelle figure dell'inizio e della fine, ha portato alla svalorizzazione del mondo e al primato dell'uomo. Una *physis* che sboccia da sé o un *kósmos* che sussiste per sé, questo primo e ultimo tema di ogni espressione del pensiero greco, è annullato dall'ipotesi creazionistica ed escatologica, per la quale il mondo è dal nulla (*ex nihilo*) e si concluderà nel nulla (*ad nihilum*). Il nulla è l'orizzonte che accoglie il mondo biblico, il suo inizio è inizio della fine.¹⁹

La precarietà del mondo, la sua contingenza, la sua impotenza, nell'economia del discorso biblico, hanno il loro riscatto nell'*onnipotenza* di Dio. Il senso del mondo infatti non è nel mondo, ma nell'atto *volontaristico* di Dio che l'ha posto in essere evocandolo dal nulla. Agostino a questo proposito è chiarissimo:

Il responso avuto dal cielo, dalla terra e da tutte le cose che sono in essa diceva: "Non siamo noi Dio, ma egli ci fece [*Non sumus Deus, sed Ipse fecit nos*]". [...] Ho interrogato l'intero universo a proposito del mio Dio. E mi rispose: "Non sono io, ma egli mi fece [*Non ego sum, sed ipse me fecit*]".²⁰

Raccogliere il senso del mondo nella volontà di Dio significa affidare ad esso un significato, iscriverlo in un progetto, assegnarlo a un fine, perché tutto ciò è implicito in ogni atto volontaristico. Il *Genesi* stesso non ne fa mistero, ma narra espressamente che Dio, dopo aver creato Adamo ed Eva e dopo averli benedetti, disse loro:

Prolificate, moltiplicatevi e riempite il mondo, *assoggettatelo e*

dominate sopra i pesci del mare e su tutti gli uccelli del cielo e sopra tutti gli animali che si muovono sopra la terra.²¹

Il segreto del mondo creato da Dio è quindi l'uomo. Questa destinazione verrà confermata nel mistero dell'incarnazione in cui Dio stesso si fa, per amore dell'uomo, creatura nel suo figlio, creatura che, in quanto tale, chiama Dio suo padre. Evocato dal nulla e destinato al nulla, il mondo, a questo punto, non ha più senso in se stesso, ma nell'uomo per il quale è stato creato. Fu così che:

Iddio, che già aveva formato dalla terra tutti gli animali della campagna e tutti gli uccelli del cielo, li condusse da Adamo per vedere con qual nome li avrebbe chiamati; perché il nome che egli avrebbe imposto ad ogni animale vivente, quello doveva essere il suo *vero* nome.²²

Allo stesso modo oggi, in assenza di Dio, l'uomo nomina tutte le cose secondo il significato che assumono per lui e secondo il possesso che è stato in grado di realizzare. Evidentemente, con argomenti biblici, non si può obiettare che il nome dato dall'uomo alle cose non è il loro *vero* nome. Questo lo può dire, e in effetti lo dice, il pensatore greco, per il quale la potenza dell'uomo è superata dalla potenza della natura,²³ ma non il pensatore cristiano e post-cristiano per il quale la natura è impotenza alla mercé della potenza prima di Dio e poi dell'uomo.

Oggi, che la scienza e la tecnica hanno dato il nome a tutte le cose, l'uomo, questo "signore delle tecniche [*mechanón téchnas*]" come già lo chiamava Sofocle,²⁴ teme che le sorti della natura, dominata dalla potenza dell'uomo, possano sfuggire al controllo che l'uomo è in grado di esercitare sulla propria potenza. La natura, scomposta in atomo, può infatti sfuggire al controllo di questa volontà. Il verificarsi di questa eventualità da un lato rivelerebbe la potenza della natura misconosciuta dalla storia dell'Occidente, e dall'altro condurrebbe questa storia al suo *éschaton* secondo l'ipotesi biblica. Se questa è la direzione di un possibile senso, comprendiamo quell'incalzante sequenza di domande heideggeriane che chiedono:

Siamo forse alla vigilia della più mostruosa trasformazione della

Terra intera, e dello spazio storico-temporale a cui essa è legata? Siamo alla vigilia di una notte che prelude a un nuovo mattino? Siamo in cammino verso il luogo storico di questo crepuscolo della terra? Sta nascendo solo ora questo luogo della sera [*Land des Abends*]? Questo Occidente [*Abend-land*] diverrà – al di sopra dell’“Occidente [*Occident*]” e dell’“Oriente” e attraverso ciò che è europeo – il luogo della storia [*Geschichte*] futura più originariamente conforme al destino [*Geschick*]? Possiamo già dirci occidentali nel senso rivelato dal nostro passaggio attraverso la notte del mondo? A che ci servono le filosofie della storia costruite con criteri storiografici, quando esse non fanno che abbagliarci con la raccolta sinottica dei dati storiografici, pretendendo di spiegare la storia senza mai pensare i fondamenti dei suoi principi esplicativi a partire dall’essenza della storia, e, questa, a sua volta, a partire dall’essere stesso? Siamo noi veramente gli ultimogeniti che siamo? O siamo anche, nello stesso tempo, i precorrittori dell’aurora di una ben diversa epoca, che ha lasciato dietro di sé tutte le odierne rappresentazioni storiografiche della storia?²⁵

¹ Cfr. il capitolo 31: "Il cosmo greco e il primato della natura".

² ERACLITO, DK, fr. B 30.

³ *Genesi*, 1, 1-5.

⁴ AGOSTINO DI TAGASTE, *Confessiones* (401), tr. it. *Confessioni*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1992-1997, Libro X, § VI, 9, p. 19.

⁵ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (1959), tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 34-37.

⁶ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2, § 150, p. 79.

⁷ *Genesi*, 1, 26 (corsivo mio).

⁸ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, Libro VI, 1141a-b.

⁹ *Genesi*, 3, 17-19.

¹⁰ AGOSTINO DI TAGASTE, *De civitate Dei* (413-426), tr. it. *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984.

¹¹ I riscontri testuali in proposito sono reperibili al capitolo 1, § 3: "La giusta misura".

¹² M. HEIDEGGER, *Gelassenheit* (1959), tr. it. *L'abbandono*, Il melangolo, Genova, 1983, p. 34

¹³ P. OROSIO, *Historiarum adversus paganos libri I-VII* (417-418), tr. it. *Storie contro i pagani*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1976.

¹⁴ K. JASPERS, *Philosophie, I: Philosophische Weltorientierung* (1932), tr. it. *Filosofia, I: Orientazione filosofica nel mondo*, Utet, Torino 1978, p. 200.

¹⁵ F. BACONE, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, II, 52, p. 795.

¹⁶ Per una più ampia documentazione dello stretto legame che esiste tra teologia

cristiana e scienza moderna si rinvia al capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica".

¹⁷ J.-A.-N. DE CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Agasse, Paris 1795.

¹⁸ F. VON SCHLEGEL, *Ideen*, da "Athenäum" (1800), in *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, a cura di E. BEHLER, J. ANSTETT, H. EICHNER, München-Paderborn-Wien 1958, § 94.

¹⁹ A proposito del nichilismo sotteso al concetto di creazione si vedano E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo* (1971), Adelphi, Milano 1982 e in particolare i saggi: *Sul significato della "morte di Dio"* (1969), pp. 253-263, e *Risposta alla Chiesa* (1971), pp. 317-387.

²⁰ AGOSTINO DI TAGASTE, *Confessioni*, cit., Libro X, § VI, 9, p. 19.

²¹ *Genesi*, 1, 28 (corsivo mio).

²² *Genesi*, 2, 19 (corsivo mio).

²³ Cfr. il capitolo 1, § 2: "L'inviolabilità della natura".

²⁴ SOFOCLE, *Antigone*, vv. 365-366.

²⁵ M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander* (1946), tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 303-304.

33. L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica

In seguito al peccato originale, l'uomo decadde dal suo stato di innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte, in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze.

F. BACONE, *Nuovo organo*,
Libro II, § 52

1. Il mutamento giudaico-cristiano del senso greco della verità

Le domande heideggeriane che hanno chiuso il precedente capitolo non hanno nulla di apocalittico, ma evidenziano le conseguenze iscritte in quel capovolgimento di prospettiva avviato dall'epoca moderna, quando l'agire intellettuale, che gli antichi greci chiamavano *theoría* e i latini *contemplatio*,¹ non fu più pensato come il *fine ultimo* a cui subordinare l'agire pratico, ma come *strumento operativo*. Il programma baconiano: *scientia est potentia*,² dice senza esitazione la destinazione del sapere e la sua funzionalità al potere: potere di fare e di modificare la natura in vista della progettualità umana. Per gli antichi la conoscenza della natura si arrestava davanti alla sua immodificabilità e qui si acquietava, per i moderni la natura rientra nella progettualità umana che perciò diventa misura del fare che più non assume l'immodificabilità della natura come suo limite.

La radice di questo atteggiamento non è greca, ma giudaicocristiana. Secondo questa tradizione, infatti, Dio ha collocato l'uomo nel mondo affinché ne fosse il dominatore e, dominando, facesse opera di verità. Non più la verità nell'accezione greca di *alétheia*, che significa "svelamento"

delle leggi immutabili della natura a cui si rivolge la *theoría*, ma la verità nell'accezione ebraica di '*emet*, che significa "fare" ciò che Dio ha prescritto all'uomo.³ Una verità, quindi, che non si contrappone all'"errore" o alla "falsità", ma se mai all'"infedeltà" al comando di Dio o all'"ignavia". A differenza della verità greca, infatti, la verità ebraica non è qualcosa che si *conosce*, ma qualcosa che si *pratica* osservando la legge di Dio. In questo senso Giovanni evangelista parla di "colui che fa la verità [*ho dè poiôn tèn alétheian*]",⁴ o lamenta che "non facciamo la verità [*ou poioûmen tèn alétheian*]]."⁵

Abbandonata la verità greca che si *contempla* nell'immodificabilità della natura, l'epoca moderna adotta la verità ebraica che si *fa* nel tempo, con conseguente primato indiscusso del *fare* sul *contemplare*. Un fare operativo che produce sia le conoscenze scientifiche che consentono il dominio della natura, sia le condizioni storiche per la trasformazione delle condizioni di vita. Quando Bacone subordina il sapere al potere, e Marx la contemplazione del mondo alla sua trasformazione,⁶ entrambi, sia pure su registri diversi, ribadiscono l'ebraico "fare verità" che congela definitivamente la natura contemplativa della verità greca.

Questa discontinuità tra mondo antico ed epoca moderna è comprensibile se si tiene presente, come vuole l'interpretazione di Jaspers,⁷ l'incubazione medioevale in cui il cristianesimo riformula la visione del mondo, sostituendo alle categorie greche quelle bibliche. Non darne conto, come accade nell'interpretazione di Heidegger, che pure segnala la mutazione del senso della parola "verità",⁸ significa non comprendere la ragione del mutamento, e soprattutto la sua irreversibilità perché, finché il mondo sarà interpretato con categorie giudaico-cristiane, non sarà possibile porre alcun limite alla tecnica e agli effetti della sua espansione.

Cardine infatti della tradizione giudaico-cristiana è la volontà di Dio che vuole la signoria dell'uomo sul mondo. "Fare verità", essere fedeli al dettato di Dio significa allora *diritto al dominio*. La tecnica, che offre le condizioni per l'esercizio di questo diritto, si iscrive nell'orizzonte teologico, dove Dio è il fondamento che giustifica la bontà dell'operare tecnico e la doverosità della sua attuazione.

2. Bacone e l'iscrizione del progetto scientifico nell'orizzonte teologico

Conferme in tal senso si hanno in Bacone che, nell'esprimere un'incondizionata fiducia nelle possibilità della scienza e della tecnica al fine di migliorare la condizione dell'uomo, offre un programma sostanzialmente privo di concreti e convincenti risultati scientifici, ma fortemente animato dalla convinzione secondo la quale la trasformazione scientifica del mondo al servizio dell'uomo non è qualcosa che *sta* per accadere, ma qualcosa che *si deve* far accadere, qualcosa che assume la tonalità morale del compito da eseguire religiosamente, come si conviene in presenza del comando divino. Questo almeno è il senso che in tutta evidenza traspare dalle espressioni con cui Bacone chiude il suo *Novum Organum*:

In seguito al peccato originale, l'uomo decadde dal suo stato di innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte, in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze. In seguito alla maledizione divina, il creato non è diventato interamente e per sempre ribelle: in virtù di quella massima "guadagnerai il tuo pane con il sudore della tua fronte" (*Genesi*, 3, 19) attraverso molte fatiche (non certamente con le dispute o le oziose cerimonie della magia) finalmente è costretto a dare il pane all'uomo e cioè è costretto agli usi della vita umana.⁹

Di fatto la scienza baconiana in nulla differisce, quanto a efficacia, dalla scienza elaborata nell'antica Grecia. La stessa nozione di "forma", che Bacone introduce come fondamento della "nuova scienza", non solo non si distingue dalla "forma" aristotelica, ma sembra ripresa pari pari dalla *Fisica* di Aristotele. Eppure Aristotele, nel *De dignitate et augmentis scientiarum*, è paragonato da Bacone all'Anticristo¹⁰ e nella *Redargutio philosophiarum* è accusato, insieme a Platone, di superbia intellettuale per aver tentato la conoscenza della natura con le sole risorse della propria mente.¹¹ Ma l'attacco più feroce lo troviamo in *Temporis partus masculus*, dove Bacone chiama Aristotele "un miserabile sofista", la sua logica "un manuale di sciocchezze", la sua metafisica "una sovrastruttura di ragnatele elevata su un esiguo fondamento di realtà". Il suo giudizio su Platone è ancora più severo:

Si chiami ora alla sbarra Platone, questo sfacciato cavillatore, questo gonfio poeta, questo delirante teologo. Certo tu, o Platone, mentre ricercavi non so quali dicerie filosofiche e le mettevi insieme alla meglio e simulavi la sapienza affettando ignoranza, e allettavi e indebolivi gli spiriti con vaghe induzioni, hai almeno avuto il merito di fornire argomenti per i discorsi che fanno a tavola i letterati e gli uomini colti e di aggiungere grazia e piacevolezza alle conversazioni quotidiane. Quando però asserisci falsamente che la verità è abitante nativo della mente umana e non viene dall'esterno, quando distogli le nostre menti dall'osservazione della storia e delle cose, verso le quali invece non si è mai abbastanza rispettosi ed attenti, mai sufficientemente attenti e obbedienti, quando ci insegni a volgere all'interno gli occhi della mente e ad umiliarci davanti ai nostri idoli ciechi e confusi sotto il nome di contemplazione, allora tu commetti una colpa capitale. E inoltre, con un peccato non meno grave, hai fatto l'apoteosi della follia e hai osato puntellare i tuoi pensieri spregevoli con l'appoggio della religione. [...] Ma è tempo ormai, figlio mio che noi ci ritiriamo a fare ammenda per aver trattato, anche se con l'intenzione di gettar discredito su di esse, cose tanto profane e sozze [*profana et polluta*]. Le accuse che ho rivolto a tutti costoro (cioè a Platone, ad Aristotele e a molti altri pensatori antichi e moderni) non sono ancora all'altezza della loro colpa mostruosa [*pro ipsorum sontissimo reatu*]. Forse tu non comprendi la mia confutazione e senza dubbio consideri le accuse che ho loro diretto come mero oltraggio. [...] Ma in verità non è così e se vorrai riflettere un poco, riuscirai a vedere, sotto il velame dell'oltraggio, lo spirito delle mie accuse concentrate e condensate, per così dire, con cura particolare in ognuna delle mie parole, e che io ho diretto e vibrato, con acutissima visione, proprio contro le piaghe dei loro delitti. Costoro che io ho accusato sono infatti colpevoli e partecipi tutti della stessa colpa, e tuttavia io li ho dichiarati colpevoli uno per uno e in base a prove specifiche sufficienti a una condanna capitale. Lo spirito umano, figlio mio, ripieno delle osservazioni che derivano dai suoi contatti con il mondo delle cose, genera e produce molte differenti specie di errori. Aristotele per esempio è la pianta più alta di una di queste specie; Platone di un'altra e così via per gli altri.¹²

La colpa principale è ben descritta nella Prefazione alla *Historia ventorum*, dove Bacone accusa Platone e Aristotele di aver commesso la stessa "colpa dei nostri progenitori i quali vollero essere simili a Dio". Infatti, invece di "cercar con diligenza di scoprire l'impronta di Dio nelle cose" preferirono "seguire i dettami della nostra sola ragione".¹³ Se trascuriamo

l'orizzonte teologico che promuove il programma scientifico di Bacone rischiamo di non capire la portata di questa polemica che, lungi dall'essere idiosincrasia per il pensiero antico, mera ridondanza o enfasi del tempo, da un lato fissa la differenza tra antica e nuova scienza, e dall'altro libera il fare tecnico iscrivendolo nel volere di Dio.

In quanto pura *theoría* che promuoveva una conoscenza della natura per *deduzione* della sola mente, invece che per *induzione* o, come dice Bacone: "per paziente ricerca nel libro del creato", la speculazione platonico-aristotelica è come il gesto di Adamo, segno di superbia e, in quanto fine a se stessa, contemplazione sterile e inefficace. La scienza moderna, che Bacone intende inaugurare, rinuncia alla superbia degli antichi e, invece di "imporre l'impronta dell'immagine umana sulle creature e sulle opere di Dio, cerca con umiltà e diligenza di scoprire l'impronta di Dio nelle cose".

In questo modo l'indagine sperimentale messa in atto per scoprire le leggi della natura è letta come ricerca dell'impronta di Dio, una ricerca che nella sua umiltà non solo corregge, secondo Bacone, la "superbia sterile" della *theoría* degli antichi, ma acquisisce il linguaggio della natura che è poi l'unico "che non ha sofferto la confusione di Babele". Una volta "in possesso di questo alfabeto", l'uomo può dominare la natura in quanto ne ha scoperto le leggi e, grazie a questo dominio, può "provare rispetto e ammirazione per il Creatore che si rende manifesto nelle sue opere, ed espletare la carità verso gli uomini diminuendo i bisogni e le sofferenze umane". Così Bacone iscrive il programma tecnicoscientifico nell'orizzonte teologico cristiano:

Senza dubbio noi scontiamo la colpa dei nostri progenitori, i quali vollero essere simili a Dio. Noi, loro progenie, vogliamo ancora di più. Creiamo, infatti, dei mondi, fissiamo leggi alla natura e la signoreggiamo, vogliamo che tutte le cose siano come le brama la nostra fatuità, e non come piace alla divina Sapienza, o come sono realmente nella natura. [...] Imponiamo l'impronta della nostra immagine umana sulle creature e sulle opere di Dio, e non cerchiamo con diligenza di scoprire l'impronta di Dio sulle cose. Non immeritatamente quindi siamo decaduti ancora una volta dal nostro dominio sul creato; e, mentre dopo il peccato originale era rimasto all'uomo un certo potere sulla natura ribelle – poiché essa

poteva essere sottomessa e diretta per mezzo di vere e solide tecniche – ora siamo privati quasi completamente anche di questo potere a causa della nostra superbia, avendo noi voluto essere simili a Dio e seguire i dettami della nostra sola ragione. [...] Pertanto, se vi è ancora in noi qualche sentimento di umiltà verso il Creatore, di rispetto e di ammirazione verso le sue opere, se vi è ancora carità verso gli uomini e zelo di diminuire i bisogni e le sofferenze umane; se vi è ancora amore per la verità nello studio delle cose naturali, odio per l'ignoranza, desiderio di purificare l'intelletto; se così è, non bisogna stancarsi di supplicare gli uomini di abbandonare per qualche tempo, o almeno di porre da parte quelle filosofie inconsistenti e assurde che preferiscono le tesi alle ipotesi, che hanno tenuto imprigionata l'esperienza e calpestato le opere di Dio; bisogna supplicarli affinché leggano con umiltà e con una certa riverenza il libro del creato, e si soffermino a meditare su di esso, onde, mondi e purificati, essi possano, in spirito di castità e integrità, liberarsi della mutevolezza dell'opinione. Queste sono le parole e il linguaggio che si sono sparsi fino ai confini della terra, e che non hanno sofferto la confusione di Babele: questo è il linguaggio che devono imparare gli uomini. Non sdegnino essi di prendere in mano l'alfabeto, ritrovando la loro giovinezza e diventando di nuovo simili ai bambini.¹⁴

Così iscritto in un programma religioso, il progetto tecnoscienctifico che inaugura l'età moderna pensa se stesso da un lato come *esecutore di un programma divino* e dall'altro come efficace *attuazione di un compito morale*. In questo contesto, la potenza conoscitiva implicita nella "nuova scienza" appare come atto di umiltà, come forma di espiatione di quella colpa espressa nella superbia intellettuale del peccato d'origine da cui non è immune l'antica speculazione greca. E se quest'ultima subordinava il "fare" al "vedere contemplativo" che aveva per oggetto una natura nel suo complesso immutabile, la scienza moderna subordina il "vedere" al "fare manipolativo" che nelle leggi della natura scorge l'impronta di Dio, e nella loro scoperta le condizioni del riscatto umano.

3. Bacone e l'origine religiosa dell'idea di progresso

In questa cornice religiosa fa la sua comparsa l'idea di *progresso* che la scienza non tarderà ad assumere come direttiva e senso della propria ricerca. A questa idea è da

ricondere sia la critica baconiana alla filosofia antica, in quanto contemplazione sterile e infeconda, incapace di elevarsi a quell'operativismo attivo che, migliorando le condizioni di vita, consente un effettivo progresso all'umanità, sia il primato dell'induzione che in Bacone non è solo il primato di un metodo rispetto a un altro, ma di una mentalità, la mentalità che, alla contemplazione della verità, preferisce la scoperta di nuove verità che non si ottengono dai sillogismi della propria mente (deduzione), ma dalla ricerca paziente nel libro della natura (induzione). Il paragone con le "vergini infeconde" è abbastanza eloquente in proposito, così come il titolo *De dignitate et augmentis scientiarum*, che Bacone assegna a quell'opera che scorge la dignità della scienza nel progressivo incremento del sapere operativo.¹⁵

Qui non si fatica a scorgere l'origine dell'idea di progresso nel contesto religioso cristiano che, proponendo alla meditazione medioevale la figura dell'*éschaton*, ha dischiuso la prospettiva del futuro. Con Bacone il contenuto escatologico è sottratto alla sua matrice religiosa, l'utopia della *Nuova Atlantide*¹⁶ si risolve nell'immanenza futura, ma il futuro è stato dischiuso dall'idea escatologica propagata dal cristianesimo. A questa idea faranno riferimento tutte le utopie successive, da quelle scientifiche a quelle rivoluzionarie, alla base delle quali sarà sempre possibile ritrovare l'idea cristiana dell'"uomo nuovo" destinato a "nuovi cieli e nuove terre". Questi non saranno più proiettati nella trascendenza, ma saranno progettati in un futuro immanente che non è da attendere, ma da realizzare, in conformità al principio operativistico del progressivo dominio dell'uomo sulla natura che Bacone aveva assegnato come scopo alla scienza e alla tecnica, dopo averlo dedotto dall'insegnamento biblico.

Nell'inaugurare la rivoluzione scientifica Bacone osservava che "la ricerca delle cause finali è sterile al pari di una vergine infeconda che non partorisce nulla o partorisce mostri latranti".¹⁷ Due secoli dopo, nell'auspicare la rivoluzione sociale, P.J. Proudhon dirà che: "La ricerca delle cause prime e delle cause finali è eliminata dalle scienze economiche e dalle scienze naturali. L'idea di Progresso rimpiazza nella filosofia quella di Assoluto. La rivoluzione succede alla rivelazione".¹⁸

4. Bacone: dal regno di Dio al regno dell'uomo

La realizzazione del programma baconiano non poteva trovare esecutori più fedeli. Infatti, anche se in Bacone il programma era colmo di speranza cristiana e l'attesa era originariamente volta al regno di Dio, ciò che in effetti si stava preparando era, alla fine, il *regno dell'uomo*, di quell'uomo che, proprio a partire da Bacone, ha incominciato a considerarsi creatore del proprio mondo e del proprio futuro.

Ma il futuro resta precluso se si attribuisce alla natura un carattere organico-vitalistico, perché la mente umana non risulta idonea a penetrare e a dirigere il processo della vita, come si poteva facilmente dedurre, ai tempi di Bacone, dal fallimento del tentativo magico di padroneggiare l'energia primordiale supposta presente in tutti gli enti di natura. Per essere dominata la natura doveva offrirsi con un altro volto, con un volto esclusivamente meccanico, perché l'uomo, se non sa accrescere di un pollice la propria statura, sa però muovere la terra purché gli si dia un punto d'appoggio. Le trasposizioni meccaniche, infatti, non richiedono altra attitudine se non quella di numerare, pesare, spostare, trasferire in uno spazio matematicamente precalcolato.

La concezione meccanicistica della natura, la traduzione dell'ordine qualitativo nell'ordine quantitativo, l'abbandono delle cause prime per la cura delle cause seconde empiricamente verificabili, la misurazione del tempo e la determinazione dello spazio si presentano come condizioni pregiudiziali per l'instaurazione del *regnum hominis*, perché solo un mondo che si lascia risolvere in rapporti meccanici e misurabili può rientrare nel pieno dominio della mente umana.

In vista del *regnum hominis*, la *phy'sis*, la natura come era stata concepita dai greci, da originaria manifestazione dell'essere, diventa *fisica* espressa da punti, linee, forze e misure che hanno nel progetto matematico della mente umana la loro comprensione anticipata. Perciò Bacone scrive: "la ricerca sulla natura trova la sua migliore attuazione quando il dato fisico si conclude in quello matematico",¹⁹ perché la matematica garantisce quel "sapere che è potere" in grado di ridurre tutte le cose a misura del controllo umano.

5. Cartesio: la garanzia divina del pensiero umano e il dominio del mondo

Da Bacone in poi la matematicità del pensiero si presenterà come quel vincolo capace di unire non solo i diversi indirizzi filosofici, ma anche le espressioni speculative e le forze produttive e pratiche che caratterizzeranno il volto della nostra cultura, le cui radici sono dunque da ricondurre più alla matrice giudaico-cristiana che a quella greca. Come infatti osserva opportunamente Jaspers:

Il greco concepisce il cosmo come il perfetto e l'ordinato, come il razionale e il conforme alla norma, come l'eternamente sussistente, il resto, ai suoi occhi, è nulla, è materia inconoscibile e indegna di essere conosciuta. Ma se il mondo è creazione di Dio, allora tutto ciò che è, in quanto creazione di Dio, è degno di essere conosciuto; non c'è nulla che non si debba apprendere e sapere. Conoscere è come un ripensare i pensieri di Dio. Qui incontriamo Cartesio.²⁰

Sul sentiero dischiuso dall'annuncio biblico, Cartesio costituisce la più interessante conferma della tesi che vede l'essenza del pensiero moderno radicarsi in quella tradizione biblica che, pensando l'uomo come *imago Dei*, fonda quella *metafisica della soggettività* che troverà la sua conclusione nel superuomo nietzscheano che proclamerà la morte di Dio. Cartesio è il punto nodale di questa parabola. Il suo *cogito*, separato dal mondo naturale e dalla comunità umana, privilegia la soggettività pensante, ciò in cui l'uomo è simile a Dio.

Fra le idee innate ospitate dal *cogito* ci sono quelle *matematiche*, necessarie per l'assoggettamento della natura, e quella di un *essere assoluto e perfetto* che l'uomo, *ens creatum*, non può essersi dato da sé, ma deve aver ricevuto da chi l'ha voluto a propria immagine e somiglianza. Dal privilegio dell'uomo nasce il depotenziamento della natura, che non è più *phy'sis* originaria, ma è "la disposizione e l'ordine che Dio ha stabilito per le cose create".²¹ La stessa distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* riproduce la distinzione cristiana tra *interiorità dell'anima* ed *esteriorità del mondo*. E questa è la ragione per cui Cartesio attribuisce al rapporto dell'uomo con Dio un'importanza fondamentale per la ricostruzione

fisico-matematica del mondo naturale, perché la verità del pensiero umano è fondata sulla veridicità di Dio.

Dio e l'uomo sono biblicamente pensati come più vicini di quanto non lo siano l'uomo e il mondo, perché l'uomo può conoscere l'essenza di Dio nella riflessione su di sé, *imago Dei*, nell'esser presso di sé dell'anima o della mente, senza mediazione dei sensi rivolti alle cose del mondo esterno. Un'analogia concezione la si ritrova in N. Malebranche:

Non mi stupisce che la maggior parte degli uomini e i filosofi pagani considerino nell'anima solo il suo rapporto e la sua unione con il corpo senza riconoscervi il suo rapporto e la sua unione con Dio, ma mi sorprende che dei filosofi cristiani [...] considerino l'anima più come *forma* del corpo che non come fatta a immagine e per l'immagine di Dio; vale a dire, secondo Agostino, per la Verità con la quale soltanto ha un immediato legame. È vero che l'anima è unita al corpo e ne è naturalmente la *forma*, ma è altrettanto vero che è connessa a Dio con un legame molto più stretto ed essenziale. Il rapporto che essa ha con il suo corpo potrebbe anche non essere, ma il rapporto che essa ha con Dio è così essenziale che, senza di esso, è impossibile concepire la creazione di uno spirito da parte di Dio. [...] Quindi il rapporto che gli spiriti hanno con Dio è naturale, necessario e assolutamente indispensabile, mentre il rapporto che il nostro spirito ha con il nostro corpo, per quanto sia naturale, non è assolutamente necessario, né indispensabile.²²

Ma proprio in questa intimità del pensiero umano con Dio si opera il capovolgimento imprevisto che determina l'ateismo del pensiero moderno fino alla proclamazione nietzscheana della morte di Dio. Cartesio infatti pensa Dio come fondamento della verità del pensiero umano, per cui l'affermazione di Dio altro non significa se non che il pensiero umano pensa sé come divino, e come divino opera con la matematica nel dominio del mondo. In possesso della ragione matematica, a cui Cartesio attribuisce un valore assoluto, perché matematico è anche il pensiero di Dio, l'uomo può divenire "padrone e possessore del mondo [*maître et possesseur du monde*]".²³ In conformità alla sua essenza, infatti, l'uomo non è solo un corpo intramondano, né solo un meccanismo fisico, ma *cogitatio*, Io pensante e volente.

Di fronte a simili definizioni appare in tutta la sua superficialità il rifiuto cartesiano della tradizione scolastica.²⁴

Al di là della presa di distanza proclamata, c'è infatti in Cartesio l'assunzione integrale della dimensione intellettualistica e volutaristica che il pensiero medioevale, in quanto cristiano, aveva accuratamente preparato e sviluppato.²⁵

La definizione cartesiana dell'uomo *maître et possesseur du monde* ricalca quella di Ugo di S. Vittore secondo cui Dio ha creato l'uomo come "possessore e signore del mondo. Se infatti Dio fece ogni cosa per l'uomo, l'uomo è causa di ogni cosa".²⁶ In questa logica biblica che anima la speculazione medioevale è precontenuta la conclusione atea del pensiero moderno, perché, se è vero che l'uomo non può essere la causa causante del mondo, in quanto il mondo, per volere di Dio, ha la sua causa finale nella creazione dell'uomo, l'uomo stesso può diventare creatore, qualora questo Dio non sia più degno di fede, e tuttavia continui a sussistere l'idea dell'uomo, *imago Dei*, come è prefigurata dalla tradizione biblica. Per questo, scrive Jaspers:

Dio, che nel sistema cartesiano era servito soltanto alla forma pura dell'argomentazione, per scomparire quasi completamente nel contenuto complessivo, in seguito fu del tutto eliminato perché la ragione aveva ormai acquistato fiducia in se stessa, e perché, in fondo, per una ragione assoluta, un Dio era fin dall'inizio del tutto superfluo.²⁷

¹ Cfr. il capitolo 31, § 2: "Il primato della teoria sulla prassi".

² F. BACONE, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, Libro I, § 3, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, p. 552.

³ Si veda a questo proposito: S. QUINZIO, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984, e in particolare le pp. 22-25, dedicate al confronto tra *alétheia* ed *'emet*, dove Quinzio precisa che "L'ebraico 'fare verità' è il compiere, compiendo la volontà di Dio, la redenzione del mondo".

⁴ "Colui che fa la verità si avvicina alla luce senza timore che appaiano manifeste le sue opere, perché sono fatte secondo Dio", *Vangelo di Giovanni*, 3, 21.

⁵ "Se dicessimo di essere in comunione con lui e intanto vivessimo nelle tenebre, mentiremmo e non faremmo affatto la verità", *Prima lettera di Giovanni*, 1, 6.

⁶ "I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, si tratta di trasformarlo". K. MARX, *Thesen über Feuerbach* (1845), prima edizione in F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1888, tr. it. *Tesi su Feuerbach in Marx Engels Opere Complete*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, Tesi XI, p. 5.

⁷ K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), tr. it. *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965.

⁸ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), tr. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 133-157.

⁹ F. BACONE, *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, Libro II, § 52, in *Scritti filosofici*, cit., p. 795.

¹⁰ F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), tr. it. *La dignità e il progresso del sapere divino ed umano*, Libro I, § 25, in *Scritti filosofici*, cit., p. 160.

¹¹ F. BACONE, *Redargutio philosophiarum* (1608), tr. it. *La confutazione delle filosofie*, in *Scritti filosofici*, cit., pp. 408-419, 427-429.

¹² F. BACONE, *Temporis partus masculus* (1602-1603), tr. it. *Il parto maschio del tempo*, in *Scritti filosofici*, cit., pp. 108-109, 117-118.

¹³ F. BACONE, *Historia ventorum* (1622), in *The works of Francis Bacon* a cura di R.L. ELLIS, J. SPEDDING, D.D. HEATH, London 1857-1859, in ristampa fotostatica, Fromann, Stuttgart 1962, vol. VII, p. 198. La *Historia ventorum* fa parte della *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam, sive Phaenomena universi quae est Instaurationis magnae pars tertia*. Il volume contiene una *Prefazione generale*, una *Norma historiae praesentis* e la *Historia ventorum*. L'intero *Catalogus historiarum particularium secundum capita* che contiene l'elenco di 130 "storie particolari" di tecniche di dominio della natura si trova nel *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* che costituisce la *Premessa* alla Parte terza della *Instauration Magna*, tr. it. *Preparazione alla storia naturale e sperimentale*, in *Scritti filosofici*, cit., pp. 797-820.

¹⁴ Ivi, pp. 198-199.

¹⁵ Il *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) è una rielaborazione e un ampliamento in lingua latina dell'opera: *The two books of proficience advancement of learning divine and humane* che F. BACONE aveva pubblicato nel 1605 in lingua inglese.

¹⁶ F. BACONE, *New Atlantis* (1627), versione latina: *Nova Atlantis* (1638), tr. it., *La nuova Atlantide*, in *Scritti filosofici*, cit., pp. 821-865.

¹⁷ F. BACONE, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, cit., Libro I, § 24, p. 158. La critica alle cause finali e formali con riferimento alla metafisica aristotelica ritorna nel Libro II, § 14, pp. 225-232, mentre il paragone con le vergini infedele ritorna nei *Cogitata et Visa* (1607-1609), tr. it. *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in *Scritti filosofici*, cit., § 13, p. 381, e ne *La confutazione delle filosofie*, cit., dove ai §§ 53-55, pp. 427-428, si legge: "Alla vostra filosofia io temo che si possa applicare non solo questo verso di Virgilio: 'Predominano l'infelice loglio e la sterile avena' (*Georgiche*, I, 154), ma anche quest'altro: 'Il candido ventre è avvolto da mostri latranti' (*Eneide*, VI, 75). Infatti la vostra filosofia, vista da lontano, assomiglia a una vergine bella nella parte superiore del corpo: a prima vista è piacevole e attraente, ma quando si discende ai particolari, per esempio al ventre e alle parti della generazione (a quelle parti cioè da cui qualcosa può esser prodotto), allora, invece delle opere e delle azioni (che sono degna e legittima prole della contemplazione), si troveranno mostri urlanti e latranti, famosi per aver spinto al naufragio gli spiriti. Il genitore di questo male è Aristotele, ma la vostra filosofia ne è la nutrice. Egli per diletto e per desiderio di gloria dapprima presentava problemi scarsamente utili e poi li disponeva in ordine: in tal modo fu un artefice di contraddizioni invece che un campione della verità. Il suo pessimo esempio venne seguito e la scienza viene ora trasmessa somministrando insieme i problemi e le loro soluzioni. Infatti chi con ragione afferma qualcosa lo prova, lo stabilisce, lo ordina, allontana e in certo modo previene e rifiuta da lontano gli errori e le contraddizioni, ma chi si azzuffa con ogni dettaglio non giunge a nessuna conclusione e non fa che seminare dispute".

¹⁸ P.-J. PROUDHON, *Idée générale de la révolution au XIX siècle* (1852), in *Œuvres complètes*, Paris 1946 e sgg., vol. XVII, pp. 344-345.

¹⁹ F. BACONE, *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, Libro II, § 8, cit., p. 648.

²⁰ K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, cit., p. 123.

²¹ R. DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), tr. it. *Discorso sul metodo*, in *Opere*, Laterza, Bari 1986, vol. I, Parte V, p. 317.

²² N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité* (1674), tr. it. *La ricerca della verità*, Laterza, Bari 1983, Prefazione, pp. 3-4.

²³ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, cit., Parte V, p. 318.

²⁴ A questo proposito Cartesio scrive: "Non appena ebbi compiuto tutto il corso di studi in capo al quale, di solito, si viene accolti nel numero dei dotti, mutai completamente opinione. Infatti mi ritrovai sotto il peso di tanti dubbi ed errori che mi sembrava di aver tratto dal mio tentativo di istruirmi un unico utile: la crescente scoperta della mia ignoranza". E ancora: "Per questa ragione, non appena l'età mi permise di sottrarmi alla tutela dei miei insegnanti, abbandonai del tutto lo studio delle lettere e decisi di non cercare altra scienza se non quella che avrei potuto trovare in me stesso o nel gran libro del mondo". R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, cit., Parte I, p. 293, 297.

²⁵ Cfr. in proposito U. GALIMBERTI, *Linguaggio e civiltà*, Mursia, Milano 1977, e in particolare il capitolo V: "Lo smarrirsi del linguaggio in intelletto e volontà", pp. 142-167.

²⁶ Il testo latino parla dell'uomo come "*possessore et dominum mundi. Si enim omnia Deus fecit propter hominem, causa omnium homo est*". UGO DI SAN VITTORE, *De arrha animae* (1139), tr. it. *I doni della promessa divina*, in *Didascalicon*, Rusconi, Milano 1987, p. 229.

²⁷ K. JASPERS, *Descartes und die Philosophie*, W. de Gruyter & Co., Berlin 1937, pp. 97-98.

34. L'emancipazione della tecnica dall'ordine teologico e la fondazione dell'umanismo

Il costituirsi dell'uomo a primo e autentico *subjectum* porta con sé quanto segue: l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente come tale. Dove si rivela questo mutamento? Qual è, in conseguenza di ciò, l'essenza del mondo moderno?

M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), p. 86

1. La matematicità del pensiero moderno

L'emancipazione della tecnica dall'ordine teologico è già iscritta nel tipo di verità che la tecnica inaugura: una verità da *fare*, da *costruire*. La verità antica non era "da fare", ma semplicemente "da scoprire" (verità come manifestazione: *alétheia*). Lo stesso dicasi per la verità medioevale che, a differenza di quella antica, non è più iscritta nell'ordine immutabile della natura, ma nella mente (Tommaso d'Aquino) o nella volontà (Agostino di Tagaste) di Dio a cui occorre adeguarsi (verità come corrispondenza: *adaequatio*).

Quando nell'età moderna Bacone, Cartesio, Galilei vedono nelle leggi di natura l'espressione delle idee di Dio, non ci sarà altro modo di adeguarsi a Dio se non percorrendo la via che conduce alla scoperta di dette leggi. Ma questa via è tutta da costruire attraverso quegli strumenti, di cui l'uomo dispone, che sono il numero e l'anticipazione matematica. Impotente, infatti, a suscitare processi di vita, l'uomo è però capace di

ordinare movimenti meccanici in cui tutta la natura può risolversi qualora sia tradotta in numero e anticipazione matematica.

Anche gli antichi greci disponevano di una visualizzazione matematica della natura. *Tà mathémata*, infatti, significa in greco “le cose anticipate”, ma queste anticipazioni, nel loro complesso, non costituivano un’ipotetica costruzione gnoseologica, ma un solido impianto metafisico che, *visualizzato* dall’anima, quando questa dimorava nel mondo iperuranico, consentiva all’anima, caduta nel mondo, di vedere e intendere (*ideîn*) tutte le cose. Per questo Platone dice che “il ricercare e l’apprendere sono in generale un ricordare”,¹ dove “ricordare” qui significa “riaccordare” ciò che si vede con il modello matematico a suo tempo visto.

Caduto l’Iperuranio, è la mente umana a *costruire* i modelli matematici o le anticipazioni ipotetiche con cui interpretare la natura, e in questa logica nasce e si sviluppa il pensiero moderno. Suo intento è quello di porsi come progetto matematico del mondo al cui centro è l’uomo (fondazione dell’umanismo) che dispone della natura anticipatamente rappresentata come oggetto matematico e fisico.

Questo indirizzo è pienamente dichiarato dalla corrente razionalista della filosofia moderna che, a partire da Cartesio, vuole ricondurre la filosofia a procedimento matematico, fino a disegnare, con Spinoza, un’*Ethica ordine geometrico demonstrata*,² ma è altrettanto chiaro in quella empirista, i cui autori accentuano sì il valore dell’esperienza sensibile, ma alla sola condizione di poterla sempre interpretare con proposizioni matematiche. Non a caso la riduzione della varietà qualitativa dell’esperienza sensibile in differenza esclusivamente quantitativa è un principio unanimemente accolto sia dal razionalista Cartesio sia dall’empirista Locke. Ciò che importa a entrambi non è, come per gli antichi, lo svelamento della natura (*alétheia*), ma la sua riducibilità allo schema matematico anticipato (*máthema*) ritenuto unico strumento idoneo al suo dominio.

2. Dal numero sacro al numero matematico

Alla base della visione matematica del mondo c'è il *numero*, alla cui formazione concorrono, sia pure con sensi differenti nelle varie culture, il concetto di *necessità* e di *limite*. Il *destino* greco, l'*anánke*, la *moîra*, interpretando le parti, delimitano secondo necessità. La causalità della scienza moderna, ordinando il divenire, scandisce secondo necessità la successione delle parti. Il numero nella sua storia ha espresso tanto l'incomprensibilità del destino, quanto la comprensione del mondo e il suo dominio.

Al greco il numero apparve affine alla parola e, come la parola, destinato a comprendere, contrassegnare, circoscrivere, delimitare le impressioni che si hanno del mondo. Nei termini in cui lo intese Pitagora, il numero, come segno di una compiuta limitazione, è l'essenza di ogni realtà conosciuta e circoscritta, quindi qualcosa che si offre nella delimitazione della sua individualità, fuori da quella dinamica non matematizzabile costituita dal divenire originario (*phyeîn*) della natura (*phy'sis*).

Per elevarsi a questa comprensione, il numero non deve ridursi alla sola espressione quantitativa che de-termina e de-limita, ma deve assumere anche quell'espressione mistica per la quale il numero è "idea matematica", ovvero simbolo di ciò che non si lascia schematizzare né quantizzare. In questo senso l'origine dei numeri è identica a quella del mito, cioè della parola (*my'thos*) che allude all'ulteriorità indicibile. Come nel mito la parola evoca la divinità, il *nomen* evoca il *numen*, così nella matematica antica il numero esprime i segni visibili di una sacralità che nella sua essenza sfugge. Mediante nomi e numeri l'uomo antico pensa il sacro.

Con Platone e con Aristotele, accanto alla significazione pitagorica del numero, se ne annuncia un'altra più mondana che sacra, più soggiogante che evocante. Il rispettoso timore per ciò che oltrepassa in potenza la potenza dell'uomo cede il posto all'*idéa* che, vista come esemplare, serve per ordinare e soggiogare quanto un tempo era venerato e temuto. All'invocazione che scongiora subentra la visione tranquilla che guarda le cose a partire da un ordinamento in cui è leggibile la delimitazione dello spazio (*chóra*) che ha ospitato la nascita del mondo.

All'incertezza angosciosa, al sacro ritegno, al desiderio

oscuro di avvicinamento, ma anche di distanza, che il mito primitivo e la tragedia greca avevano espresso e significato nel numero, subentra la conoscenza sistematica secondo cause, quindi la posizione di limiti mediante concetti e numeri. La lingua numerica della matematica e quella grammaticale dei nomi hanno in fondo la stessa struttura. Mediante nomi e numeri l'intelletto platonico-aristotelico si congeda dal sacro per guadagnare quello sguardo matematico sulla natura in cui sono le premesse per il suo dominio.

3. Dal numero come grandezza al numero come funzione

Nell'espressione platonico-aristotelica, infatti, il numero è già *matematico*, cioè anticipante un ordine, uno schema del mondo, ma non è ancora un numero nel senso in cui lo concepisce il pensiero moderno, perché è ancora sensibile e aderente allo spazio visivo che si offre all'occhio umano. L'*ápeiron* di Anassimandro, ad esempio, non è designato da alcun "numero" in senso platonico-aristotelico, perché non ha alcuna grandezza apprezzabile, non si lascia vedere (*ideîn*) in alcun limite, né si trattiene in alcuna misura. Come tale è senza misura, è l'anti-forma, materia nell'accezione greca di "niente" (*mè hón*), come il blocco di pietra da cui lo scalpello non ha ancora tratto la statua.

Sulla traccia di questo esempio si può comprendere che cosa distingue la matematica platonico-aristotelica da quella propriamente moderna. La prima assume il numero come una *grandezza* e non come una relazione o una *funzione* astratta. Per questo l'aritmetico si lascia tradurre nel geometrico, e il geometrico in una circoscrizione dell'esteso e non in un sistema di rapporti. Euclide chiama "lati [*pleyraî*]" i fattori di un prodotto, e la linea "lunghezza senza larghezza [*mêkos aplatés*]"³. Per la matematica moderna simili definizioni suonerebbero grossolane, mentre per la matematica greca, circoscritta nello spazio visualizzabile, erano invece definizioni eccellenti.

Come limite finito che esprime una grandezza finita, il numero antico si trattiene presso quelle unità delimitate e

concrete che si offrono allo sguardo fisico; per questo l'antichità conobbe solo numeri *naturali* (positivi e interi) rifuggendo dallo *zero* e dal *numero negativo*. In una matematica visualistica lo zero come numero è irrappresentabile, così come una dimensione negativa che *significa* qualcosa, ma non *è* qualcosa.

Quando si trattò di commisurare il lato del quadrato con la sua diagonale o di misurare l'area del cerchio si ebbe nella matematica greca la prima occasione di separare il concetto di numero da quello di grandezza; il numero irrazionale che ne scaturiva ($\sqrt{2}$, π) apparve come qualcosa di inquietante, quasi si fosse nella prossimità di scoprire un pericoloso mistero. Così almeno traspare da un antico racconto, ripreso anche da Giamblico e da Clemente Alessandrino, secondo i quali chi divulgò il segreto dell'irrazionale perì in un naufragio "perché l'inesprimibile e il senza volto deve sempre restar celato".⁴ Questo rifiuto del numero irrazionale, che per l'antico greco distruggeva la serie dei numeri interi in cui era raffigurato l'ordine cosmico in sé perfetto, fu superato da Platone che a questo proposito scrive:

Noi Greci sosteniamo che non si devono fare ricerche sul dio sommo e sul cosmo intero, e che nemmeno si deve ficcare il naso nelle sue faccende alla ricerca di eventuali cause, perché ciò costituirebbe un'azione irrispettosa. Io però sono convinto che a fare il contrario non si sbaglierebbe affatto, perché ritengo che se una conoscenza è in sé buona e vera, utile allo Stato e sicuramente gradita al dio, in nessun caso sarebbe lecito tenersela per sé. [...] Mi riferisco al problema dei rapporti fra grandezze commensurabili e incommensurabili e a quello della definizione della loro natura. Questo va assolutamente affrontato e risolto se non si vuole essere squalificati come uomini. Dunque, Clinia, a mio giudizio sono proprio queste le questioni che i giovani dovrebbero imparare, e l'apprenderle non recherebbe danno e non costerebbe fatica se si legassero al gioco, anzi procurerebbero un sicuro vantaggio senza alcun rischio per il nostro Stato. Pertanto se queste discipline risultano avere le caratteristiche suddette è logico accettarle, se, invece, sembrano non averle, sarebbero da rifiutare. Insomma, ospite, vogliamo mettere queste nozioni fra le necessarie, perché non si lascino dei vuoti nella nostra trattazione delle leggi?⁵

La matematica visualizzante e visualizzata del mondo greco

non è ingenuità primitiva o infanzia scientifica, ma è consapevolezza che la verità è della natura (*phy'sis*) e che l'uomo può parteciparvi solo se dispone il proprio sguardo, il proprio *ideîn*, a quanto essa concede e fa apparire. Certo, anche lo schema matematico dei greci è una costruzione aprioristica dell'uomo che pone ordine a quanto nel disordine inquieta, ma per il greco l'apriorismo matematico non è ipotetica costruzione gnoseologica, ma solido impianto metafisico che ha la sua sede nell'Iperuranio e che, visto *un tempo* dall'anima, *ora* consente a quest'ultima di conoscere tutte le cose.

Per il greco la matematica è l'ordine della natura e non l'ordine che l'uomo assegna alla natura. Fare matematica, per il greco, significa allora cogliere quanto la natura (*phy'sis*) offre alla visione (*ideîn*), e non costringere la natura in una serie di ipotesi aprioristicamente costruite dall'uomo. In Grecia, quindi, c'era la matematica, ma non il matematicismo, ossia l'assorbimento della natura in un sistema concettuale astratto e precostituito dall'uomo, in cui gli elementi sensibili e visualizzabili cessano di avere rilevanza per sé, per acquistarne una proporzionale alla loro traducibilità in entità matematiche non sensibili e non visualizzabili.

La desensibilizzazione e la devisualizzazione del mondo non sono l'affermarsi di una nuova tendenza, in quell'avvicinarsi di fenomeni culturali che caratterizzano e distinguono le varie culture, ma rispondono a precise esigenze sorte con l'età moderna che, impegnata nella ricerca delle condizioni che possono garantire l'autosufficienza del *regnum hominis*, deve concepire le cose in modo che siano suscettibili al dominio dell'uomo, che si esercita teoricamente e praticamente in maniera assoluta solo in un mondo concepito secondo formule matematiche. Nasce così la *mathesis universalis* in cui l'essenza di tutte le cose è ricondotta alla loro costituzione matematica. La conseguenza è che la natura, che la speculazione medioevale aveva ricondotto alla mente e alla volontà di Dio,⁶ nell'epoca moderna si manifesta come *mathesis* prodotta dalla mente dell'uomo al servizio della sua volontà.

Decisivo in questo senso è stato Cartesio, la cui geometria non consiste solo nell'introduzione di un nuovo metodo o di

una nuova intuizione nell'ambito della geometria tradizionale, ma nella concezione di una *nuova idea di numero* che non si appoggia a espedienti ottici, né a tratti visualizzabili e visualizzanti. Al posto della superficie e del segmento concreto appare l'elemento astratto del punto non visualizzabile, perché determinato da un gruppo di numeri puri coordinati. In questo modo la matematica del finito è superata, e l'analisi dell'infinito è un fatto compiuto.⁷

Al numero come pura *grandezza*, legato alla presenza concreta di un oggetto particolare, si sostituisce il numero come pura *relazione*, e quindi come *funzione*. Con il concetto di "funzione" tutte le cose si lasciano identificare non per quello che *sono*, ma per l'equivalenza e per l'intercambiabilità dei ruoli in cui *fungono*. La funzionalità viene ad essere il senso decisivo di tutte le cose, che non è più necessario nominare perché è sufficiente assumere nella simbolica astratta che dice: "y" è funzione di "x", ossia $y = f(x)$.

Così interpretata, la conoscenza matematica non rinvia più, come in Platone, a un altro mondo, ma rappresenta le cose del mondo, nel quale viviamo, per la funzione che assolvono e per lo scambio reciproco in cui si dispongono. La conoscenza *trascendentale* diventa *funzionale*, diventa cioè strumento pratico di osservazione in funzione della previsione che anticipa ogni possibile senso del reale.⁸ Dalle "cose matematiche [*tá mathémata*]" greche si passa così alla *mathesis universalis*, dove la realtà si risolve nella funzione matematica che la esprime, e quindi nella soggettività umana che, nel predisporla, la anticipa come senso ultimo e inoltrepassabile.

4. Dalla necessità del destino alla relazione causale

Alla formazione del numero come espressione matematica concorrono il concetto di limite e di necessità. Quest'ultimo, come il precedente, subisce una profonda trasformazione nella traduzione occidentale della parola che segna il passaggio dalla *necessità del destino*,⁹ che sta al di sopra degli uomini e degli dèi, alla *relazione causale* che trae la sua forza cogente dall'ipotesi matematica nel cui ambito è predisposta.

Il carattere *ipotetico* della relazione causale, che tanto impiego aveva trovato nelle costruzioni teologiche medioevali e moderne che dal mondo, tramite la *via causalitatis*, giungevano a Dio, è stato indicato per la prima volta da Hume, per il quale il rapporto causale non è un contenuto dell'esperienza, perché quest'ultima è in grado di attestare solo un rapporto di successione tra due fenomeni (*hoc post hoc*), non un rapporto di dipendenza necessaria (*hoc propter hoc*). Gli enunciati causali sono solo il frutto di quella credenza che nasce in presenza del ripetersi costante della successione empiricamente attestata.¹⁰ Non più suffragata dall'esperienza, la relazione causale viene pensata da Kant come categoria soggettiva, indispensabile per fondare la costruzione dell'esperienza fisico-matematica, in cui si esprime l'intelletto umano in quanto organo della *mathesis universalis*.¹¹

Espulsa dall'esperienza e compresa nella soggettività, la successione causale si dispone ad essere pensata nell'ambito delle ipotesi che non si lasciano giudicare in ordine alla verità, ma in ordine all'*utilità* che offrono nell'interpretazione dell'esperienza. In questo contesto il presentarsi di ipotesi più utili e più vantaggiose, che sono tali per il maggior numero di fenomeni che sono in grado di spiegare e per il minor impiego richiesto nell'esecuzione del processo esplicativo, sancisce l'irreversibilità dell'atteggiamento scientifico e insieme la sua inoltrepassabilità. Infatti, a differenza di tutte le altre ideazioni umane che crollano in presenza della propria negazione,¹² la scienza, per il suo carattere ipotetico, congetturale, problematico, provvisorio, perfettibile e revisionabile, ospita per metodo la propria falsificazione, e quindi cresce sui propri errori e in forza dei propri errori. Scrive in proposito K. Popper:

Il criterio dello stato scientifico di una teoria è la sua falsificabilità, o confutabilità, o controllabilità. [...] L'atteggiamento dogmatico, infatti, è chiaramente legato alla tendenza a verificare le nostre leggi, o schemi, cercando di applicarli e di confermarli, anche a costo di trascurare le confutazioni; mentre l'atteggiamento critico è pronto a cambiarli, a controllarli, a confutarli e a falsificarli, se possibile. Ciò suggerisce che l'atteggiamento critico è identificabile con l'atteggiamento scientifico, e l'atteggiamento dogmatico con quello che abbiamo denominato pseudoscientifico.

[...] Ammettiamo allora di esserci deliberatamente imposti di vivere in questo nostro mondo sconosciuto; di adeguarci ad esso meglio che possiamo; di trarre vantaggio dalle occasioni che possiamo trovarvi; e di spiegarlo *se* è possibile, e per quanto possibile, (ma non occorre presumere che lo sia) con l'aiuto di leggi e teorie esplicative. *Se è questo il compito che ci siamo imposti, allora non vi è procedimento più razionale del metodo per prova ed errore - per congetture e confutazioni*, che consiste nel proporre coraggiosamente delle teorie; nel far di tutto per mostrare che esse sono erranee, e nell'accoglierle provvisoriamente se i nostri tentativi critici non hanno successo.¹³

5. La sperimentazione tecnica e l'oggettivazione della natura

Fin dagli albori dell'età moderna, luogo eminente di questa verifica è l'*experimentum* da condursi attraverso prove tecniche, per cui non si dà altra verità se non quella che risulta dalla sperimentazione tecnica. Una verità che non risponde più al significato greco di "vedere [*ideîn*]", ma a quello ebraico di "fare [*emet*]", dove "fare verità" significa, nello scenario dischiuso dalla scienza: "fare esperimenti". Qui la differenza è abissale: se per il greco la matematica è l'ordine della natura nel suo manifestarsi (*alétheia*) all'uomo, per lo scienziato dell'epoca moderna è l'ordine che l'uomo assegna alla natura costringendola a rispondere alle ipotesi su di essa anticipate. A questo proposito Kant è chiarissimo là dove dice:

È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in mano i *principi*, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbiano valore di legge, e nell'altra l'*esperimento*, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire bensì istruita da lei, ma non in qualità di *scolaro* che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sebbene di *giudice*, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge.¹⁴

A questo punto la natura non è più la norma a cui il sapere umano deve adeguarsi, ma il sapere umano è la norma a cui la natura deve rispondere. Per effetto di questo capovolgimento nasce l'uomo come soggetto della rappresentazione e la natura come oggetto rappresentato, per cui con ragione Heidegger

può dire che l'epoca moderna è "il tempo dell'immagine del mondo [*die Zeit des Weltbildes*]" dove la natura è qualcosa solo se è *oggetto*, ossia solo se " è posta di contro [*ob-jectus, Gegen-stand*]" a un soggetto la cui attività consiste nel "rappresentare [*vor-stellen*]" l'oggetto, nel porcelo (*stellen*) davanti (*vor*):

Questa oggettivazione dell'ente si compie in un rappresentare, in un porre-innanzi [*vor-stellen*] che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore possa esser sicuro, cioè certo dell'ente. La scienza come ricerca si costituisce soltanto se la verità si è trasformata in certezza del rappresentare.¹⁵

Rappresentazione è l'anticipazione mentale delle condizioni, in presenza delle quali, qualcosa può rivelarsi nelle modalità in cui era anticipatamente atteso. Alla base di questa manifestazione non è più, come per gli antichi, l'*originario manifestarsi* della natura, ma il *progetto matematico* dell'uomo dischiuso dall'anticipazione mentale del *cogito* che, ponendo le condizioni delle modalità di presentazione della natura, risolve quest'ultima nella propria rappresentazione.

6. L'instaurazione della soggettività umana e la fondazione dell'umanismo

Percorrendo questa via l'uomo diventa, e questa volta in maniera definitiva, l'unico luogo della verità che, abbandonando la forma originaria della verità come *alétheia*, e quella successiva della verità come *adaequatio*, come corrispondenza dell'intelletto alla cosa, assume quella della cartesiana "certezza soggettiva [*certitude*]" che esprime, nella forma più radicale, il definitivo assorbimento della natura nella pianificazione della soggettività umana. A questo punto, essenza dell'epoca moderna non è tanto l'emancipazione dell'uomo dai limiti in cui era costretto nell'epoca precedente, quanto la trasformazione dell'essenza dell'uomo, da cercarsi, come osserva Heidegger, nel suo costituirsi a soggetto:

Decisivo non è che l'uomo si è emancipato dai ceppi precedenti, ma che l'essenza stessa dell'uomo subisce una trasformazione con il costituirsi dell'uomo a soggetto. Dobbiamo senz'altro vedere in

questa parola *subjectum* la traduzione del greco *hy'pokeímenon*. La parola indica ciò che sta-prima, ciò che raccoglie tutto in sé come fondamento. Questo significato metafisico del concetto di soggetto non ha originariamente alcun particolare riferimento all'uomo, e meno ancora all'Io. Ma il costituirsi dell'uomo a primo e autentico *subjectum* porta con sé quanto segue: l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente come tale. Dove si rivela questo mutamento? Qual è, in conseguenza di ciò, l'essenza del mondo moderno?¹⁶

Se vogliamo seguire la lezione di Heidegger, l'uomo come misura di tutte le cose era ignoto al pensiero greco. Il detto di Protagora: "L'uomo è misura di tutte le cose: di quelle che sono per ciò che sono, di quelle che non sono per ciò che non sono"¹⁷ non deve trarre in inganno, perché non possiede una carica soggettivistica. La parola "misura [*métron*]", che compare nell'espressione protagorea significa che l'uomo è esposto al manifestarsi delle cose per quella misura nella quale queste si manifestano. La parola di Protagora non intende quindi né relativizzare, né assolutizzare la conoscenza dell'uomo, ma intende dire semplicemente che l'uomo nel suo limite è la misura dell'apertura a cui la manifestazione della natura (*phy'sis*) si concede. Conferme in tal senso si ottengono dal confronto con altri frammenti di Protagora, tra cui quello in cui si dice che non è possibile saper alcunché intorno agli dèi perché sono fuori dalla misura umana.¹⁸

Ben diverso è l'atteggiamento di Cartesio che include nella misura matematica del proprio pensiero anche Dio. Con Cartesio l'uomo è *métron* nel senso che misura il progetto, al cui interno deve apparire la natura per essere riconosciuta come tale. Così ponendosi, l'uomo svolge quel ruolo di presentazione degli enti di natura che, prima di Platone, era affidato all'essere. Il *cogito* di Cartesio rappresenta in tal modo la logica conclusione di quel sentiero umanistico che Platone aveva dischiuso con la sua dottrina delle idee.¹⁹ Infatti, una volta che la verità dell'essere abbandona l'essere per raccogliersi nell'*idéa*, il tradursi dell'*idéa* nell'*ideîn*, ossia nel "vedere" e quindi nel "conoscere" e nel "rappresentare" da parte dell'uomo, esprime il coerentizzarsi di un discorso che Heidegger così descrive:

L'interpretazione dell'essere come *idéa* impone subito di paragonare il coglimento dell'ente con il vedere. I Greci, soprattutto dal tempo di Platone in poi, hanno appunto concepito il conoscere come una sorta di vedere [*sehen*] e di guardare [*schauen*]; ciò è indicato nell'espressione ancor oggi usuale "il teoretico", nella quale sono presenti *théa*, lo sguardo, e *horân*, vedere (teatro - *Schau-spiel*).²⁰

Con la riduzione degli enti di natura a oggetto per un soggetto si apre l'epoca della riduzione del mondo a immagine soggettiva (*die Zeit des Weltbildes*), dove, scrive Heidegger:

"Immagine" non significa qui qualcosa come imitazione, ma ciò che è implicito nell'espressione: avere un'idea [*Bild*] fissa, fissarsi su qualcosa. Il che significa: la cosa sta come noi la vediamo.²¹

Ciò su cui si fissa l'uomo moderno è la riduzione della natura a propria rappresentazione, a propria immagine. L'immagine cartesiana, come rappresentazione matematica della natura, è pensata da Heidegger come essenza dell'epoca moderna. Non c'è un'immagine "antica" della natura, né una "medioevale". Nel medioevo la natura era *ens creatum*, per cui natura non significava "essere rappresentato", ma essere inserito nell'ordine del creato e corrispondere, come causato, alla Causa creatrice. La natura dipendeva dagli ordinamenti di Dio e non da quelli dell'uomo. Nell'antichità la natura è ciò che sorge, ciò che si offre nella presenza, ciò che sopravviene all'uomo e non ciò che è dall'uomo anticipato. Dal canto suo l'uomo, lungi dall'essere il rappresentante della natura, è ciò che è compreso nella sua apertura e coinvolto dal suo manifestarsi. Solo con Platone la natura passa, come dice Heidegger, sotto "il giogo dell'idea [*unter das Joch der idéa*]",²² e allora qui si colloca il remoto inizio del mondo ridotto a immagine, dove immagine significa: "la cosa sta come noi la vediamo".

Questo vedere anticipante è ciò che obbliga la natura a presentarsi come oggetto per quel soggetto, l'uomo, che diventa il centro privilegiato di tutti i possibili rapporti. Da questo centro l'uomo dispiega tutta la sua possibile potenza scientifica e tecnica che si esprime nel calcolo, nella pianificazione e nel controllo di tutte le cose. Non a caso la scienza, nella sua accezione moderna, nasce nell'epoca del

cogito e della sua centralità.

Il *cogito ergo sum* di Cartesio libera l'uomo dall'autorità religiosa e lo pone come *fundamentum inconcussum veritatis*. La verità, infatti, non riposa più sulla certezza della rivelazione, ma sulla certezza della propria rappresentazione. Al discorso rivelato subentra, come forma di verità, il discorso scientifico, alla potenza di Dio la potenza dell'uomo divenuto *soggetto*, cioè rappresentante del mondo ridotto a calcolo, a pianificazione, a programmazione, in vista del controllo di tutte le cose. Qui hanno origine "umanismo" e "antropologia", due parole da assumere in senso forte secondo quella modalità che fa dell'epoca moderna *l'epoca dell'uomo*, il tempo del progetto della sua incontrastata dominazione.

7. La verità come costruzione tecnica e come figlia del tempo

Per effetto di questo capovolgimento, la natura esce dall'orizzonte conoscitivo e pratico dell'uomo, perché ciò che importa sono le *risposte* che la natura dà all'interesse conoscitivo e pratico dell'uomo, o, per usare la terminologia kantiana, quel che importa non sarà più la natura in sé (*an sich*), ma la natura per noi (*für uns*). Ciò vuol dire che l'orizzonte della natura si restringe all'orizzonte del dominio conoscitivo della natura, e siccome questa conoscenza cresce grazie alla potenza delle tecniche disponibili per l'esperimento, l'espressione baconiana: *scientia est potentia*²³ significa non solo che la potenza tecnica è il risultato, la conseguenza, l'esito della scienza, ma anche e soprattutto che *la potenza tecnica è condizione per conseguire scienza*. Ma dire questo significa dire che la verità non è data, ma *costruita* dalle ipotesi scientifiche che "producono" l'oggettività della natura e dalle disponibilità tecniche che condizionano e verificano dette ipotesi, per cui è *la tecnica a fare verità*. Le conseguenze sono immediatamente intuibili:

1. Se la disponibilità tecnica è la condizione dell'ideazione della verità scientifica, la tecnica non è conseguenza della scienza, ma sua *essenza*, perché è il "fare tecnico" a dischiudere il "vedere scientifico". Stando così le cose, rispetto

al mondo antico la differenza è evidente: non più un “fare” dedotto dal “vedere” (*ideîn*), dal mondo delle idee, ma un “vedere”, un mondo delle idee, dischiuso dal “fare”, come ben intuì Vico con il suo *verum est ipsum factum*,²⁴ dove si ribadisce che l’unica verità è quella che si produce, quella che si fa.

2. Se la verità è un evento che si schiude a misura delle disponibilità tecniche, il problema della verità non è più solo un problema logico o gnoseologico, ma prima di tutto e soprattutto un problema *storico*, essendo la storia quel percorso in cui si registra il progresso delle disponibilità tecniche. Ne consegue che non si dà più una verità assoluta, ma solo una *verità figlia del tempo*, non nel senso di una verità che esprime lo spirito del tempo o l’idea dominante dell’epoca, ma di una verità che si costruisce con i mezzi tecnici che si rendono disponibili con il tempo (*veritas filia temporis*). Questa verità non descrive il senso ultimo del mondo, ma il senso provvisorio e progressivo del mondo conosciuto e, in quanto conosciuto, dominato.

Nel dominio si raccoglie il senso del “fare” che a null’altro tende se non all’ampliamento dell’orizzonte dominabile. La potenza tecnica che dischiude la scienza destina la scienza all’ampliamento della potenza, per cui della tecnica si può dire quel che Nietzsche diceva della volontà di potenza: “Che cosa vuole la volontà di potenza? La volontà di potenza vuole se stessa – e nient’altro”.²⁵

Nel circolo, o come preferisce dire Nietzsche, nell’“eterno ritorno” c’è l’esito finale dello scenario dischiuso dall’epoca moderna che, dopo essersi congedata da Dio, fonda quel *regnum hominis* dove la tecnica, inaugurata dalla deriva teologica,²⁶ è pensata come *mezzo* al servizio dell’uomo. Un pensiero arcaico che ancora non sospetta il giorno in cui il mezzo, capovolgendosi in fine, decreterà il tramonto del *regnum hominis*, e con esso l’inaugurazione della tecnica come assoluto. Ad annunciare il grande capovolgimento sarà Marx, ad anticiparne il senso Hegel.²⁷

¹ PLATONE, *Menone*, 81d.

² B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edita postuma nel 1667), tr. it. *Etica dimostrata secondo l’ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959.

³ Cfr. *Gli elementi di Euclide e la critica antica e moderna*, Zanichelli, Bologna 1930-1935.

⁴ Le testimonianze in proposito sono reperibili in Giamblico secondo il quale: "Dicono che Ippaso era un pitagorico, e che sarebbe perito in mare come empio per aver divulgato la sfera che egli per primo aveva costruito con dodici figure pentagonali". GIAMBILICO, *La scienza matematica comune*, in *Il numero e il divino*, cap. 25, Rusconi, Milano 1995, pp. 155. E ancora: "Dicono che colui che per primo divulgò la natura della commensurabilità e dell'incommensurabilità a uomini che non meritavano di essere messi a parte di queste conoscenze, venne in tal odio agli altri pitagorici, che questi non solo lo cacciarono dalla comunità, ma anche gli costruirono un sepolcro come se fosse morto, lui che una volta era stato loro amico. Altri aggiungono che anche la divinità si adirò con quelli che avevano divulgato la dottrina di Pitagora, e che colui che rese noto come la figura dell'icosagono, cioè del dodecaedro, che è una delle cosiddette cinque figure solide, si può inscrivere in una sfera, perì in mare per la sua empietà". GIAMBILICO, *Vita pitagorica*, §§ 246-247, Laterza, Bari 1973. Dal canto suo Clemente Alessandrino scrive: "Dicono che il pitagorico Ipparco (*sic!*), colpevole di aver divulgato con gli scritti la dottrina di Pitagora, fu bandito dalla comunità, e che gli fu fatta una stele funebre come se fosse morto". CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 364, 27, in O. STÄHLIN (a cura di), *Griechische Christliche Schriftsteller*, Berlin 1972.

⁵ PLATONE, *Leggi*, Libro VII, 820c-821b. Considerazioni analoghe si trovano nel *Teeteto*, 147d-148b, nel *Politico*, 266b, e nel *Timeo*, 31c-32d, 47a-b.

⁶ Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *Linguaggio e civiltà*, Mursia, Milano 1977, e in particolare il capitolo V: "Lo smarrirsi del linguaggio in intelletto e volontà", pp. 142-167.

⁷ Si veda in proposito l'ottimo lavoro di W.R. SHEA, *The magic of numbers and motion. The scientific career of René Descartes* (1991), tr. it. *La magia dei numeri e del moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, e in particolare il capitolo 3: "La svolta nelle discipline matematiche", pp. 46-81.

⁸ Si veda in proposito di H. REICHENBACH, *The rise of scientific philosophy* (1951), tr. it. *La nascita della filosofia scientifica*, Il Mulino, Bologna 1961, e in particolare il capitolo XVI: "La concezione funzionale della conoscenza", pp. 244-266.

⁹ Cfr. il capitolo 7, § 2: "Destino e causalità".

¹⁰ Scrive in proposito Hume "Quando guardiamo intorno a noi verso gli oggetti esterni e consideriamo l'operazione delle cause, non riusciamo mai, nei singoli casi, a scoprire qualche potere o connessione necessaria, cioè una qualche qualità che leghi l'effetto alla causa e che renda l'uno un'ineffabile conseguenza dell'altra. Noi troviamo soltanto che l'uno, presentemente, di fatto segue l'altra. L'impulso di una palla di biliardo è seguito dal movimento nella seconda palla. Questo è tutto quello che appare ai sensi *esterni*. La mente non prova alcun sentimento o impressione *interna* da questa successione di oggetti; per conseguenza, non c'è, in alcun singolo particolare caso di causa ed effetto, cosa alcuna che possa suggerire l'idea di potere o di connessione necessaria". D. HUME, *An enquiry concerning human understanding* (1758), tr. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, Sezione VII: "Dell'idea di connessione", in *Opere*, Laterza, Bari 1987, vol. II, p. 69.

¹¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Parte II, I: "Analitica trascendentale", §§ 10-12, Laterza, Bari 1959.

¹² Cfr. il capitolo 42: "La tecnica e il crollo delle ideologie".

¹³ K.R. POPPER, *Conjectures and refutations* (1969), tr. it. *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 67, 90, 92-93.

¹⁴ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., Prefazione alla seconda edizione (1787), p. 19 (corsivo mio).

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), tr. it. *L'epoca dell'immagine del*

mondo, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 83-84.

¹⁶ Ivi, pp. 85-86.

¹⁷ PROTAGORA, DK, fr. B1.

¹⁸ Ivi, DK, fr. B 4. Di questo frammento esistono due versioni: una di EUSEBIO DI CESAREA: "Riguardo agli dèi, non so né che sono, né che non sono, né di che natura sono" (*Praeparatio evangelica*, XIV, 3, 7, Oxford, 1903), e una di DIOGENE LAERZIO: "Riguardo agli dèi, non ho la possibilità di accertare né che sono, né che non sono, opponendosi a ciò molte cose: l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana" (*Vite dei filosofi*, IX, 51, Laterza, Bari 1983).

¹⁹ Si veda a questo proposito M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942), tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192, e a commento del testo heideggeriano: U. GALIMBERTI, *Linguaggio e civiltà*, cit., capitolo IV: "Il linguaggio sotto il giogo dell'idea", pp. 125-141.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (1961), tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 716-717.

²¹ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 87.

²² M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 186.

²³ F. BACONE, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, Libro I, § 3, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, p. 552.

²⁴ G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), in *Opere*, Sansoni, Firenze 1971, I, 1, p. 63.

²⁵ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, tr. it. *Frammenti postumi, 1884-1885*, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1975, vol. VII, tomo 3, giugno-luglio 1885, fr. 38 (12), p. 293.

²⁶ Cfr. il capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica".

²⁷ Cfr. il capitolo 35: "Marx e l'annuncio del capovolgimento dei mezzi in fini", e il capitolo 36: "Hegel: la dipendenza dell'ordine conoscitivo dall'ordine tecnico e l'assoluto tecnico come 'cattiva infinità'".

35. Marx e l'annuncio del capovolgimento dei mezzi in fini

L'arcano della forma merce consiste semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose. [...] Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, cioè cose sociali. [...] Quindi, non più rapporti immediatamente sociali tra persone, ma *rapporti di cose* fra persone e *rapporti sociali fra cose*.

K. MARX, *Il capitale*
(1867-1883), Libro I, capitolo I, pp. 104-105

1. Marx: la prassi come ricambio organico tra uomo e natura

Il primato del “fare”, che ha la sua origine nella tradizione giudaico-cristiana e il suo riconoscimento definitivo nelle procedure scientifiche che inaugurano l'epoca moderna,¹ trova la sua espressione più alta nel concetto marxiano di *prassi*, a partire dalla quale l'essenza dell'uomo emerge come *attività* e la natura come “prima sorgente di tutti gli strumenti ed oggetti di lavoro”.² Dal canto suo il *lavoro*, in cui il “fare” si esprime, è “la condizione dell'esistenza degli uomini indipendente da tutte

le forme di società, è una necessità eterna della natura, per mediare il *ricambio organico* tra uomo e natura, cioè la vita degli uomini".³ Siccome però "agendo sulla natura fuori di lui e modificandola, l'uomo modifica al tempo stesso la propria natura",⁴ per Marx non si dà una scienza della natura diversa dalla storia, perché la storia non è altro che elaborazione della natura, e la natura non è colta dall'uomo se non nelle modalità e nelle forme storiche in cui si è espresso questo lavoro sulla natura. Perciò Marx può dire:

Noi conosciamo soltanto una scienza, la scienza della storia. La storia può essere considerata da due lati: storia della natura e storia dell'umanità. I due lati, però, non sono da scindere; finché esistono gli uomini, storia della natura e storia degli uomini si condizionano reciprocamente.⁵

In questo modo il concetto marxiano di *prassi* unifica natura e storia che non possono essere pensate come "due cose scisse tra loro", perché gli uomini hanno sempre di fronte a loro una "natura storica e una storia naturale".⁶ Ne consegue che tutti gli altri enunciati sulla natura formulati dalla teologia, dalla filosofia, dalla gnoseologia, dalle scienze naturali, in quanto presuppongono ogni volta la totalità dei modi di appropriazione economico-tecnologica della natura da parte degli uomini, presuppongono la prassi sociale. Ciò non significa che non esista una "priorità della natura esterna",⁷ ma che il riconoscimento di questa "priorità", di questa "immediatezza", di questo "in sé" della natura può avvenire solo all'interno della mediazione operata storicamente e socialmente dall'azione fabril e tecnica dell'uomo, in una parola dalla "prassi umana". In questo senso, scrive Marx:

La tecnologia svela il comportamento attivo dell'uomo verso la natura, l'immediato processo di produzione della sua vita, e quindi anche dei suoi rapporti sociali vitali e delle rappresentazioni spirituali che ne scaturiscono.⁸

Anche le rappresentazioni scientifiche della natura sono determinate socialmente e storicamente dalle disponibilità tecnologiche che le rendono possibili, per cui non si dà "scienza della natura che escluda il *processo storico*",⁹ e a Feuerbach che "fa menzione dei segreti che si rivelano soltanto

all'occhio del chimico e del fisico", Marx obietta che:

Persino questa scienza "pura" della natura ottiene il suo scopo, così come ottiene il suo materiale, soltanto attraverso il commercio e l'industria, attraverso l'attività pratica degli uomini. Ed è tanto vero che questa attività, questo continuo lavorare e produrre sensibile, questa produzione, è la base dell'intero mondo sensibile, quale ora esiste, che se fosse interrotta anche solo per un anno Feuerbach non solo troverebbe un enorme cambiamento nel mondo naturale, ma gli verrebbe ben presto a mancare l'intero mondo umano, la sua stessa facoltà intuitiva, e anzi la sua stessa esistenza.¹⁰

Se la natura che gli uomini conoscono è solo quella che indirizzano verso i loro scopi, non si dà natura che non sia mediata dalla prassi umana, la quale a sua volta consiste nel sottrarre alla natura esterna la sua estraneità ed exteriorità. In questo circolo trova conferma l'enunciato marxiano secondo cui la vita dell'uomo è affidata al *ricambio organico* tra uomo e natura, e siccome le modalità di questo ricambio mutano a seconda delle epoche storiche, l'essenza dell'uomo non è definibile una volta per tutte, ma di volta in volta a partire dalle modalità in cui si esprime la sua prassi. Volendo schematizzare, possiamo dire che tre sono gli scenari finora disegnati dalla prassi umana. In successione storica essi prevedono: il primato della *natura*, il primato del *mercato* e il primato della *tecnica*.

2. Marx: il primato della natura e l'attività conforme al fine

Quando la natura è orizzonte inoltrepassabile, scrive Marx: "l'uomo, nella sua produzione, può soltanto operare come la natura stessa, cioè può *unicamente modificare le forme dei materiali*".¹¹ Questo cambiamento avviene "sciogliendo le cose dal loro nesso immediato con l'orbe terracqueo",¹² come il tagliar la legna o l'estrarre minerali dalla miniera. In questo modo l'uomo libera le "potenze latenti"¹³ della natura "i cui materiali, afferrati dal lavoro vivo, sono evocati dal regno dei morti, e trasformati da valori d'uso soltanto possibili, in valori d'uso reali ed operanti".¹⁴

Nell'epoca caratterizzata dal primato della natura, il valore creato dal lavoro è *valore d'uso*, che esprime la capacità di un bene di soddisfare un bisogno "entrando o nel consumo individuale come *mezzo di sussistenza* o in un nuovo processo lavorativo come *mezzo di produzione*".¹⁵ In questo stadio, siccome i materiali naturali ubbidiscono a leggi proprie, da un lato i bisogni umani si possono realizzare assecondando i processi naturali, dall'altro, nelle modalità in cui la natura è trattata, è leggibile la qualità dei rapporti sociali al momento operanti, per cui, commentando queste pagine di Marx, Lukács conclude che:

La natura è una categoria sociale. Ciò che vale come natura ad un determinato grado dello sviluppo sociale, la struttura del rapporto tra uomo e natura ed il modo in cui l'uomo si misura con essa, quindi il senso che la natura deve avere in rapporto alla sua forma e al suo contenuto, alla sua estensione e alla sua oggettualità, è sempre socialmente condizionato.¹⁶

Umanismo e naturalismo qui coincidono perché, in questo stadio, il lavoro non fa che umanizzare la natura, e questa umanizzazione coincide con la naturalizzazione dell'uomo, per cui solo "astrattamente" si dà una contrapposizione uomo-natura. Qui Marx è chiarissimo:

In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge tra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, tramite la propria azione, media regola e controlla il ricambio organico tra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale uno fra le potenze della natura, alla materialità della natura. Egli mette in moto forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il gioco delle loro forze al proprio potere. Qui non abbiamo da trattare delle prime forme di lavoro, di tipo animalesco e istintive. Lo stadio nel quale il lavoro umano non s'era ancora spogliato della sua prima forma di tipo istintivo si ritira nello sfondo lontano delle età primitive, per chi vive nello stadio nel quale il lavoratore si presenta sul mercato come venditore della propria forza-lavoro. Noi supponiamo il lavoro in una forma nella quale esso appartenga esclusivamente *all'uomo*.¹⁷

Non si dà quindi un'essenza immutabile dell'uomo se non astrattamente, perché di fatto questa essenza muta con il mutare delle concrete forme storiche in cui di volta in volta si esprime il ricambio organico tra uomo e natura. Un ricambio che, a differenza dell'animale, l'uomo realizza *tecnicamente*, attraverso quelli che Marx chiama *mezzi di produzione*, e siccome il rapporto con la natura, *mediato tecnicamente*, è tipico ed esclusivo dell'uomo, non si dà comprensione dell'essenza dell'uomo se non percorrendo la storia delle forme e degli scopi del suo processo lavorativo che Marx così definisce:

I momenti semplici del processo lavorativo sono l'attività *conforme allo scopo*, ossia il *lavoro stesso*, l'*oggetto* del lavoro, e i *mezzi* di lavoro.¹⁸

La sintesi di questi tre elementi consente a Marx di liquidare da un lato il *materialismo naturalistico* che, sul modello animale, pensa l'uomo come semplice espressione della natura, e dall'altro l'*idealismo astratto* che non coglie nella progettualità e nella conseguente fabrilità umana l'essenza dell'idealità, che perciò resta puramente "idealistica". Un passo de *Il capitale* illustra con chiarezza questa duplice liquidazione:

Ciò che fin da principio distingue il peggior architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nell'*idea del lavoratore*, che quindi era già presente *idealmente*. Non che egli *effettui* soltanto un cambiamento di forma dell'elemento naturale; egli *realizza* nell'elemento naturale, allo stesso tempo, il *proprio scopo*, da lui ben *conosciuto*, che determina come legge il modo del suo operare, al quale deve subordinare la sua volontà.¹⁹

A cogliere in Marx il superamento del materialismo naturalistico e dell'idealismo astratto è M. Heidegger, per il quale:

È necessario liberarsi dalle ingenue rappresentazioni del materialismo e dalle critiche a buon mercato che intendono colpirlo. L'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è solo materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica per la quale

tutto l'ente appare come materiale da lavoro. L'essenza del lavoro, secondo la metafisica moderna è anticipata nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel come il processo autoorganizzantesi della produzione incondizionata, cioè come oggettivazione del reale ad opera dell'uomo esperito come soggettività. L'essenza del materialismo si nasconde nell'essenza della tecnica, su cui si scrive molto, ma si pensa poco.²⁰

Se la *prassi*, che per Marx definisce l'essenza dell'uomo, è quel *ricambio organico* tra uomo e natura, mediato *tecnicamente*, allora è nello *svolgimento storico della tecnica* il luogo dove è possibile interpretare l'umanità storica, il suo senso e il suo destino.

3. Marx: il primato del mercato e il capovolgimento dei mezzi in fini

Valore d'uso e valore di scambio. Nello scenario caratterizzato dal *primato della natura*, la *tecnica*, ossia l'insieme degli strumenti, è funzionale alla produzione dei *beni*, e questi sono funzionali alla soddisfazione dei *bisogni* umani. L'uomo è il *fine*, mentre l'ordine degli strumenti e i beni da questi prodotti sono *mezzi* volti a garantire le condizioni d'esistenza dell'uomo. Questa è la ragione per cui i *beni*, prodotti dall'insieme degli strumenti, vengono denominati da Marx *valori d'uso*, dove esplicita è quella destinazione *finalistica* che li subordina alla soddisfazione dei bisogni umani, scopo ultimo del "processo lavorativo" che per Marx è:

Attività finalistica per la produzione di valori d'uso, appropriazione degli elementi naturali per i bisogni umani, condizione generale del ricambio organico tra uomo e natura, condizione naturale eterna della vita umana; quindi è indipendente da ogni forma di tale vita e, anzi, è comune egualmente a tutte le forme di società della vita umana.²¹

Quando al *primato della natura* subentra il *primato del mercato*, il finalismo immanente al lavoro, che è *fruitivo* perché produttivo di *valori d'uso*, si interrompe. Separandosi dal *fruire*, il *produrre* non mette più capo a *valori d'uso*, ma a *valori di scambio*, il cui "valore" non risiede nella loro capacità di *soddisfare bisogni*, ma nella loro capacità di *permutarsi con*

altri beni secondo quelle *leggi di mercato* che, nella produzione dei beni, si sostituiscono alle *leggi di natura*.

Nel mercato, infatti, il bene, che inizialmente serviva per la *soddisfazione dei bisogni*, serve per la *produzione di denaro*, e quando l'ordine dei bisogni non è più funzionale alla produzione del denaro, è la soddisfazione dei bisogni e non la produzione di denaro ad essere sacrificata.²² In questo modo "il ricambio organico tra uomo e natura, condizione naturale eterna della vita umana" viene distorto, e la deviazione dalla razionalità che connetteva il produrre al fruire, è chiamata da Marx: *alienazione*.

L'alienazione. Prima di essere la "condizione infelice" del lavoratore in una logica di mercato, l'alienazione è per Marx la distorsione della razionalità della prassi che prevede la subordinazione del *produrre* (mezzo) al *fruire* (fine), mentre in una logica di mercato il produrre diventa lo scopo a cui il fruire resta subordinato.

Alienazione allora è il capovolgimento dei mezzi in fini, è l'autonomizzarsi dei mezzi dai fini a cui erano subordinati. Non più la *natura* come referente della prassi umana, ma il *mercato*; non più il *bisogno* come fine dell'attività lavorativa, ma il *prodotto* e la sua scambiabilità in vista della sempre maggior acquisizione del denaro. Qui assistiamo al primo grande capovolgimento del mezzo in fine. Il denaro, che è *mezzo* per produrre beni e soddisfare bisogni, diventa il *fine* in vista del quale si producono beni e, solo se la cosa concorre a questo scopo, si soddisfano bisogni.

La reificazione. Il risultato più evidente di questo capovolgimento è il disincanto del mondo che, sottratto a ogni considerazione finalistica, richiede una nuova definizione che tenga presente quella *reificazione* per cui la cosa (*res*) vale in se stessa e non in quanto mezzo per la soddisfazione di un bisogno. Abolendo i fini e autonomizzando quelli che, al tempo del primato della natura, erano i mezzi, la logica del mercato dischiude quello scenario che prevede il dominio della cosa sull'uomo, del prodotto sul produttore perché, in un processo di totale reificazione, è la cosa a definire l'uomo, che così risulta oggettivato e istituito dal genere della propria attività la

quale, a sua volta, non è più ricambio organico con la natura, ma pura produzione di merci, che non solo conducono vita autonoma rispetto ai bisogni umani, ma definiscono, attraverso la loro circolazione, il senso dell'attività umana e il valore delle cose.

Nel *Dibattito sulla legge contro i furti di legna* Marx osserva che la punizione di chi sottrae la legna a chi la possiede è una punizione *umanamente* giusta e non soltanto *giuridicamente* corretta, solo se chi possiede la legna si considera uomo in quanto possessore di legna, in quanto, cioè, ha di sé, come uomo, questa autocoscienza "ristretta e particolare", e se l'altro, di conseguenza, non viene considerato come uomo, ma soltanto in quanto ladro di legna. Diversamente la punizione, giuridicamente corretta, *non è umana*, perché non investe l'essenza dell'uomo, a meno di non ridurre, come di fatto si riduce, quest'essenza alla legna, una cosa morta, una "potenza oggettiva", qualcosa di inumano che però decide le sorti dell'uomo. Certo dell'uomo che si riconosce nella legna, ma questa è la condizione a cui si è giunti autonomizzando i mezzi (i prodotti) dai fini (i bisogni) con conseguente subordinazione degli uomini alle cose. Per questa ragione, osserva Marx: "Gli idoli di legno possono vincere, e le vittime umane venir sacrificate".²³

L'«abietto materialismo». Ma l'autonomizzarsi dei mezzi dai fini non modifica solo il modo di concepire l'uomo, ma anche il modo di concepire le cose. Se infatti qualcosa come la legna viene a determinare l'essere e l'agire dell'uomo, allora vuol dire che la legna non è più considerata come "legna da ardere", come qualcosa al servizio dell'uomo, ma, abbandonata la sua natura di "mezzo", viene resa autonoma dalla logica di mercato ed elevata a misura dell'uomo. I rapporti umani si materializzano perché la materia si impadronisce dell'uomo e lo definisce. Questa e non altra è la vera essenza del materialismo e dell'alienazione materialistica dell'uomo:

Questo *abietto materialismo*, questo peccato contro lo spirito santo dei popoli e dell'umanità è una conseguenza immediata predicata al legislatore dalla "Gazzetta ufficiale prussiana", cioè la dottrina secondo cui, trattandosi di una legge forestale, si debba pensare *esclusivamente* alla legna e alla foresta, invece di risolvere

il singolo problema materiale politicamente, cioè *in connessione* con tutta la razionalità e la moralità dello Stato.²⁴

Per superare l'“abietto materialismo” non basta una più razionale distribuzione della legna, perché il conseguimento di uguali possessi è ancora un'espressione di quell'universale alienazione che colloca nel *possesso* delle cose e nella loro scambiabilità il valore delle stesse e il senso dell'agire umano. Essenza dell'alienazione, infatti, non è l'*estranietà della cosa*, superabile con il suo possesso, ma l'*estranearsi degli uomini nelle cose*, sì da “comportarsi, di fronte ai loro prodotti, in modo da perdere il controllo dei loro reciproci rapporti, per cui questi si *rendono autonomi* di fronte ad essi e la potenza della loro vita acquista la supremazia su di essi”.²⁵

L'autonomia delle merci. Con il capovolgimento dei mezzi in fini, le merci si autonomizzano e con ciò si smarrisce la *natura* delle cose perché, in quanto merce, un mercato di bestiame non differisce da un mercato librario, così come un bene materiale da uno spirituale. Negli oggetti-merce, inoltre, si risolvono tutti i possibili *rapporti sociali* tra gli uomini, perché l'uomo entra in relazione con l'altro uomo in quanto “produttore”, “venditore”, “acquirente”, “consumatore” di merci; in questo modo la sua esistenza non dipende più dalla sua azione, ma dal valore autonomo delle merci in un mercato che segue leggi proprie ed esprime in denaro il valore di tutte le azioni e di tutte le cose. A questo punto la sorte umana resta subordinata alla sorte della merce e perciò Marx può scrivere:

Il risultato di tutte le nostre scoperte e del nostro progresso sembra essere che le forze materiali vengano dotate di vita spirituale e l'esistenza umana avvilita a forza materiale. [...] L'umanità diventa signora della natura, mentre l'uomo diventa schiavo dell'uomo o schiavo della propria infamia.²⁶

4. Hegel: il primato della tecnica e la radice del capovolgimento dei mezzi in fini

L'autonomia dello strumento. Se nell'epoca caratterizzata dal mercato si assiste a quel capovolgimento dei mezzi in fini

che autonomizza il *prodotto* del lavoro dalle finalità per le quali è stato prodotto, per cui il bene non è più *valore d'uso* finalizzato alla soddisfazione dei bisogni, ma *valore di scambio* che segue leggi proprie non più vincolate alla soddisfazione dei bisogni, nell'epoca caratterizzata dal primato della tecnica si assiste a un secondo capovolgimento dei mezzi in fini dove nella sequenza: *strumento di lavoro – prodotto del lavoro – bisogno da soddisfare*, ad autonomizzarsi è lo *strumento*.

Se infatti la strumentazione (la tecnica) è la *condizione universale* per la produzione di qualsiasi bene, il fine a cui il fare umano innanzitutto tende sarà il potenziamento della strumentazione. Nell'età della tecnica si registra così, a proposito dello strumento, quel capovolgimento dei mezzi in fini che nell'età del mercato si era registrato a proposito del denaro.

Originariamente il denaro è un *mezzo* per acquisire beni il cui possesso e consumo sono lo scopo del processo economico, in seguito, ponendosi come condizione universale per l'acquisizione di qualsiasi bene, l'acquisizione di denaro diventa il *fine* in vista del quale si decide se produrre o meno beni, se soddisfare o meno bisogni. Allo stesso modo la tecnica è un *mezzo* per la produzione dei beni, ma essendo anche la *condizione universale* per la produzione di qualsiasi bene, la tecnica diventa il *fine* al raggiungimento del quale si subordina qualsiasi altra finalità.

Lo strumento come mediatore universale. Le premesse per l'*autonomizzazione della tecnica* sono state chiaramente individuate sia da Hegel, sia da Marx nel fatto che lo strumento è il *mediatore universale* del rapporto che esiste tra l'*uomo* (soggetto dei bisogni) e la *natura* (deposito di materiali per la soddisfazione dei bisogni). Quando l'uomo esce dalla prima utilizzazione della natura mediata unicamente dagli organi corporei, l'*unità originaria* dell'uomo con la natura si spezza per ricostituirsi come *unità mediata* dallo strumento. Scrive in proposito Marx:

L'uso e la creazione dei mezzi di lavoro, benché già propri, in germe, di certe specie animali, contraddistinguono il processo lavorativo specificamente umano; per questo Franklin definisce l'uomo: "*a toolmaking animal*", un animale che fabbrica strumenti.²⁷

A partire dalla mano, che Hegel definisce “strumento degli strumenti”, la storia dell’uomo altro non è che un progressivo ampliamento della strumentazione, perché, come osserva Marx, non avendo, a differenza dell’animale, un rapporto immediato con la natura:

L’uomo ha bisogno di una “fattura di mano umana” per poter consumare produttivamente le forze naturali allo stesso modo che abbisogna di un polmone per respirare. Per sfruttare la forza motrice dell’acqua è necessaria una ruota a pale; è necessaria una macchina a vapore per sfruttare l’elasticità del vapore. Come avviene per le forze naturali, così per la scienza. [...] In questo modo, da minuscolo strumento dell’organismo umano, lo strumento si estende, in volume e in numero, a strumento di un meccanismo creato dall’uomo.²⁸

Questo meccanismo è l’apparato tecnico che già il giovane Hegel aveva individuato come mediatore tra l’uomo e la natura:

Lo *strumento* è il medio razionale esistente, l’universalità esistente del processo pratico; esso appare dalla parte dell’attivo contro il passivo e viceversa: è esso stesso passivo rispetto al lavoratore, e attivo verso ciò che è lavorato.²⁹

Sulla traccia di Hegel, Marx scrive:

Il *mezzo di lavoro* è una cosa o un complesso di cose che il lavoratore inserisce tra sé e l’oggetto del lavoro, che gli servono da *veicolo* della propria attività su quell’oggetto. L’operaio utilizza le proprietà meccaniche, fisiche, chimiche delle cose, per farle operare come mezzi, per esercitare il suo potere su altre cose, *conformemente al suo scopo. Immediatamente* – astrazione fatta dall’afferrare mezzi di sussistenza già bell’e pronti, per esempio: frutta, per la quale gli servono come mezzi di lavoro i soli organi del suo corpo – il lavoratore non si impadronisce dell’oggetto del lavoro, ma del mezzo di lavoro. Così lo stesso elemento naturale diventa *organo* della sua attività: un organo che egli aggiunge agli organi del proprio corpo, prolungando la propria statura naturale, nonostante la Bibbia. La terra è non solo la sua dispensa originaria, ma anche il suo arsenale originario di mezzi di lavoro.³⁰

E qui Marx si riallaccia direttamente alla teoria hegeliana dell’“astuzia della ragione” che Hegel espone al § 209

dell'*Enciclopedia*, di cui Marx cita in nota l'aggiunta, dove Hegel scrive:

La ragione è tanto *astuta* quanto *potente*. L'astuzia consiste in generale nell'attività mediatrice che, facendo in modo che gli oggetti operino l'uno sull'altro in conformità alla loro natura e facendoli logorare dal lavoro dell'uno sull'altro, senza immischiarsi direttamente in questo processo, tuttavia non fa che portare a compimento il proprio fine.³¹

La superiorità dello strumento sul fine. Ma nell'età della tecnica, la "conformità allo scopo", a cui fanno riferimento sia Hegel sia Marx, e che è poi ciò che non consente alla tecnica di oltrepassare il suo ruolo "strumentale", salta, perché se è vero, come dice Hegel, che la tecnica è "l'universalità esistente del processo pratico", l'acquisizione di questa *condizione universale* diventa il *fine* a cui tutto viene subordinato. In questo senso Hegel può dire che:

Il mezzo è qualcosa di superiore agli scopi finiti della finalità esterna. L'aratro è più nobile di quanto immediatamente non siano i godimenti che esso procura e che costituiscono gli scopi. Lo strumento si conserva, mentre i godimenti immediati passano e vengono dimenticati. Con i suoi strumenti l'uomo domina la natura esterna, anche se per i suoi scopi le resta piuttosto soggetto.³²

Qui Hegel vede più lontano di Marx, perché non si limita a cogliere l'autonomia del *prodotto* dal produttore (Marx), ma anche l'autonomia dello *strumento produttivo* dal prodotto, in altri termini: *l'autonomia della tecnica dalle finalità che gli uomini si propongono*, per cui gli uomini diventano sempre più appendici della strumentazione che producono. Nell'autonomia della tecnica Hegel vede realizzarsi quella "cattiva infinità" che, divorando tutti gli scopi, realizza se stessa come processo infinito. Infatti, scrive Hegel:

Nella finalità finita, anche il fine realizzato è qualcosa di frazionato in sé, come lo era il termine medio e il fine iniziale. Si è realizzata perciò soltanto una forma che è posta *esteriormente* al materiale preesistente, la quale, a causa del contenuto limitato del fine, è parimenti una determinazione contingente. Il fine raggiunto è perciò soltanto un oggetto che è anche, a sua volta, un mezzo o materiale per altri fini, e così via *all'infinito*.³³

Nella "cattiva infinità", che a nulla approda se non al proprio superamento, si raccoglie il senso ultimo della prassi umana presa nel vortice del capovolgimento della relazione mezzo-fine. Con l'autonomizzarsi del mezzo, infatti, con il suo assurgere a *condizione universale* per la realizzazione di qualsiasi fine, si assiste alla subordinazione di ogni fine all'incremento dell'apparato dei mezzi in cui la tecnica consiste.

¹ Cfr. il capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica".

² K. MARX, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859), tr. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 192.

³ K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1867-1883), tr. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964, Libro I, capitolo I, p. 75 (corsivo mio). Lo stesso motivo ritorna nel capitolo V, p. 218, come si può leggere nella citazione qui richiamata alla nota 21.

⁴ Ivi, Libro I, capitolo V, pp. 211-212.

⁵ K. MARX, F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie* (1845-1846, inedita fino al 1932), tr. it. *L'ideologia tedesca in Marx Engels Opere Complete* (d'ora innanzi *MEOC*), vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 14. Il concetto dell'illegittimità della separazione tra natura e storia ritorna a più riprese nel primo capitolo de *L'ideologia tedesca* che titola "Feuerbach. Antitesi tra concezione materialistica e concezione idealistica", e nel modo più chiaro in questo passo: "Finora tutta la concezione della storia ha puramente e semplicemente ignorato la base reale della storia, oppure l'ha considerata come un semplice fatto marginale, privo di qualsiasi legame con il corso storico. Per questa ragione si è sempre costretti a scrivere la storia secondo un metro che ne sta al di fuori; la produzione reale della vita appare come qualcosa di preistorico, mentre ciò che è storico, inteso come qualche cosa che è separato dalla vita comune, appare come extra e sovramondano. Il rapporto dell'uomo con la natura è quindi escluso dalla storia, e con ciò è creato l'antagonismo tra natura e storia". K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 40.

⁶ Ivi, p. 25.

⁷ Ivi, p. 26.

⁸ K. MARX, *Il capitale*, cit., Libro I, capitolo XIII, p. 414.

⁹ Ivi, p. 415.

¹⁰ K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 26.

¹¹ K. MARX, *Il capitale*, cit., Libro I, capitolo I, p. 75.

¹² Ivi, Libro I, capitolo V, p. 212.

¹³ Ivi, p. 211.

¹⁴ Ivi, p. 217.

¹⁵ *Ibid.* (corsivo mio).

¹⁶ G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano, 1971, p. 291.

¹⁷ K. MARX, *Il capitale*, cit., Libro I, capitolo V, pp. 211-212.

¹⁸ Ivi, p. 212.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ M. HEIDEGGER, *Brief über den "Humanismus"* (1946), tr. it. *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 293.

²¹ K. MARX, *Il capitale*, cit., Libro I, capitolo V, p. 218.

²² Questa "inversione" è ben descritta da E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, capitolo V, § 3, p. 69: "*L'inversione di mezzo e scopo*. Gli strumenti sono mezzi per la realizzazione di scopi. Ma hanno la tendenza a diventare scopi essi stessi. I due esempi più noti: Gesù e il denaro. Inizialmente, Gesù è un mezzo (il mezzo) che deve guidare l'uomo a Dio (che è lo scopo autentico); in seguito, Gesù viene trasformato e diventa Dio, cioè diventa egli stesso lo scopo al quale egli avrebbe dovuto condurre. Inizialmente, il denaro è un mezzo per entrare in possesso di merci - e tale possesso, e il correlativo consumo, sono lo scopo del processo economico; in seguito, il denaro diventa lo scopo di tale processo, cioè la produzione di merci diventa il mezzo per possedere quantità sempre maggiori di denaro. In generale: gli strumenti servono inizialmente a soddisfare dei bisogni; poi i bisogni servono a possedere e ad usare gli strumenti; e quando il sistema dei bisogni ostacola in qualche modo il sistema degli strumenti, è il primo sistema, non il secondo, ad essere modificato".

²³ K. MARX, *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz* (1842), tr. it. *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in *MEOC*, cit., vol. I, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 264.

²⁴ Ivi, p. 263 (corsivo mio).

²⁵ K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 72.

²⁶ K. MARX, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* (1866), in *Marx-Engels Gesamtausgabe* (d'ora innanzi *MEGA*), vol. X, Frankfurt a. M. - Moskvà 1927-1935, p. 42.

²⁷ K. MARX, *Il capitale*, cit., Libro I, capitolo V, p. 214.

²⁸ Ivi, Libro I, capitolo XIII, p. 429.

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie* (1804-1806), in *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, a cura di G. LASSON, Leipzig 1932, vol. I, p. 221.

³⁰ K. MARX, *Il capitale*, cit., Libro I, capitolo V, p. 213.

³¹ G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte I: "La scienza della logica", Utet, Torino 1981, § 209, p. 434. Il brano è riportato da K. MARX, *Il capitale*, cit., Libro I, capitolo V, p. 213, nota.

³² G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), tr. it. *Scienza della logica*, vol. II: "La logica soggettiva, ossia: Dottrina del concetto", Laterza, Bari 1974, pp. 848-849.

³³ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 211, p. 435.

36. Hegel: la dipendenza dell'ordine conoscitivo dall'ordine tecnico e l'assoluto tecnico come "cattiva infinità"

Il mezzo è qualcosa di superiore agli scopi finiti.

G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica* (1812-1816), p. 848

1. La dipendenza delle procedure della conoscenza dalle pratiche di dominio

Se è vero che l'uomo non è legato, come l'animale, alla rigidità della vita istintuale e all'immediatezza della fruizione, e se è vero che non ha nemmeno la potenza che le religioni attribuiscono a Dio, la cui volontà è già in sé e per sé realizzazione del voluto, l'uomo viene a trovarsi in quella posizione intermedia dove gli è concesso spingersi con il volere molto al di là dell'attimo, ma solo grazie a una serie articolata di strumenti, da cui la sua azione dipende a tal punto che è possibile dire, con G. Simmel, che: "Lo strumento è il simbolo del tipo umano".¹

La lunga serie dei mezzi che consentono al volere di raggiungere il voluto è forse l'origine prima della rappresentazione del *futuro*, così come la memoria delle azioni riuscite è alla base della rappresentazione del *passato*. Sullo spartiacque tra passato e futuro, che la serie articolata degli strumenti connette, la vita dell'uomo e l'ordine delle sue conoscenze trovano la loro forma, la loro espressione e il loro limite.

Esiste infatti una radicale dipendenza dell'ordine conoscitivo dall'ordine tecnico. Quanto più si estende l'intervento tecnico dell'uomo sulla natura tanto più desueta si rivela la concezione della conoscenza come rispecchiamento passivo di strutture oggettive. Con il progresso tecnico, infatti, la natura appare sempre meno come qualcosa di *dato* e sempre più come qualcosa di *fatto*, di *costruito*. La concezione kantiana dell'*esperienza come costruzione* e la concezione idealistica

della *mediatezza concettuale soggettiva di ogni immediato* dicono quanto il progresso tecnico abbia condizionato il *modo* di concepire la conoscenza: non più in termini *contemplativi*, secondo il modello greco, ma in termini *costruttivi*.

Il progressivo dominio della natura, reso possibile dalle conquiste della scienza moderna, si riflette filosoficamente nel fatto che le determinazioni dell'oggettività vengono trasferite sempre di più al soggetto finché, con Hegel, si risolvono senza residui, nell'eliminazione della "cosa in sé". In questo senso Marx può dire che: "La dialettica hegeliana è la forma fondamentale di ogni dialettica, ma solo *dopo* averla depurata della sua forma mistica".²

La depurazione avviene sostituendo, nel processo di mediazione di ogni immediato, lo *Spirito infinito* con *il processo storico vitale degli uomini finiti*, dopo di che, a parere di Marx, è possibile accogliere la tesi hegeliana secondo la quale la filosofia si risolve nella storia, perché le diverse forme storiche del dominio della natura da parte dell'uomo hanno generato corrispondenti forme teoretiche di conoscenza che riflettono i momenti costitutivi di questa conquista. Scrive in proposito Marx:

Gli uomini non cominciano affatto "a stare in questo rapporto teoretico con *cose del mondo esterno*". Gli uomini cominciano come ogni animale a *mangiare*, a *bere*, ecc., e dunque non a "stare" in rapporto, bensì a *comportarsi attivamente*, a impadronirsi di certe cose del mondo esterno mediante l'azione e così a soddisfare il loro bisogno. (Essi cominciano dunque con la *produzione*). Con la ripetizione di questo processo, la proprietà di queste cose di "soddisfare i loro bisogni" si imprime nel loro cervello; gli uomini come gli animali imparano a distinguere anche "teoreticamente" da tutte le altre quelle cose esterne che servono al soddisfacimento dei loro bisogni. A un certo stadio dell'evoluzione, quando si sono moltiplicati e sviluppati ulteriormente i bisogni e le attività per soddisfarli, gli uomini daranno un nome a intere classi di queste cose, che l'esperienza ha insegnato loro a distinguere dal resto del mondo esterno. Questo fenomeno ha luogo necessariamente, poiché nel processo di produzione – cioè nel processo di appropriazione di queste cose – gli uomini stanno continuamente in rapporti di lavoro tra loro e con le cose stesse, e ben presto entreranno anche in conflitto con gli altri uomini per il possesso di queste cose. Ma questo dar nome alle cose esprime soltanto in forma di

rappresentazione ciò che una ripetuta verifica ha reso esperienza, e cioè che ad uomini che vivono già in un certo contesto sociale – e questo è un presupposto necessario già per l'esistenza del linguaggio – certe cose esterne servono al soddisfacimento dei loro bisogni.³

Le parole con cui il linguaggio si articola e i concetti che con esse si esprimono non riproducono le *cose*, ma la *relazione* che gli uomini hanno avuto con le cose, e siccome questa relazione è *relazione di dominio mediata tecnicamente*, nei concetti in cui si articola la conoscenza null'altro si riproduce se non le modalità storiche del dominio tecnico della natura.

A questo punto un'analisi formale dei processi conoscitivi in senso kantiano si giustifica solo se non si dimentica che gli *a priori* della conoscenza evidenziati da Kant sono il risultato degli *a posteriori della prassi* operativa compiuta dall'umanità nel corso della sua evoluzione, per cui non si dà un problema della conoscenza, o problema gnoseologico, che possa prescindere da quelle pratiche concrete di dominio le quali, a loro volta, non si producono per caso o "in sé", ma sempre e solo in situazioni determinate che le favoriscono e ne consentono l'attuazione.

2. L'articolarsi delle pratiche di dominio a livello sensoriale, percettivo e concettuale

I dualismi soggetto-oggetto, spirito-materia, azione-passione che Cartesio ha inaugurato, e che si sono protratti per tutto il corso della filosofia moderna, nascono dalla rimozione della prassi che non conosce la separazione tra un soggetto in sé (*res cogitans*) e un oggetto in sé (*res extensa*), perché nel suo attivo operare la prassi è soggettivazione dell'oggetto e oggettivazione del soggetto, qualunque sia il grado di conoscenza preso in considerazione.

A *livello sensoriale*, la tesi sensista, secondo cui non c'è nulla nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi,⁴ è solo un aspetto della verità, perché l'altro aspetto prevede che nulla sia nei sensi che prima non sia stato nell'intelletto, dal momento che gli uomini non si lasciano prescrivere passivamente dalla natura i propri scopi, ma sussumono la

natura a partire da essi, per cui, scrive Marx: “Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nell’*idea del lavoratore*, quindi era già presente *idealmente*”.⁵

Lo stesso dicasi a *livello percettivo*, dove sia la struttura del percepire sia il complesso delle percezioni dipendono dalle forme dell’intervento umano sulla natura, per cui è possibile dire che l’uomo percepisce ciò che costruisce, ciò a cui dà forma. E se l’evoluzione della prassi pone l’uomo in relazione non più con l’immediatezza dell’essere naturale, ma con la realtà mediata dalla tecnica, avremo della natura una *comprensione concettuale* superiore a quella percettiva, perché, riflettendo l’operare tecnico, la comprensione concettuale dischiude strati più profondi di realtà. Questa è la ragione per cui sia Hegel, sia Marx definiscono il sapere concettuale “più concreto” del sapere sensibile, perché porta in luce il complesso di relazioni e di leggi presenti nell’oggetto e, proprio a partire da questa considerazione, Marx può scrivere che:

Il concreto è concreto perché è sintesi di molte determinazioni ed unità, quindi, del molteplice. Per questo, esso appare nel pensiero come processo di sintesi, come risultato e non come punto di partenza, benché sia l’effettivo punto di partenza e perciò anche il punto di partenza dell’intuizione e della rappresentazione.⁶

A sperimentare il concreto come “punto di partenza” e insieme come “risultato” è solo la *prassi*, che nella concretezza concettuale esprime l’ideazione che anticipa la verifica tecnica e il risultato a cui la verifica approda. In questo modo Marx distingue la sua posizione da quella di Hegel perché:

Hegel cadde nell’illusione di concepire il reale come risultato del pensiero automoventesi, del pensiero che abbraccia e approfondisce sé in se stesso, mentre il metodo di salire dall’astratto al concreto è solo il modo in cui il pensiero si appropria il concreto, lo riproduce come un che di spiritualmente concreto. Ma mai e poi mai il processo di formazione del concreto stesso.⁷

3. La società agricola e la passività della conoscenza

con conseguente subordinazione dell'uomo alla natura

A questo processo presiede la *prassi* in cui si esprimono le modalità con cui l'uomo si relaziona alla natura. La variazione di queste modalità modifica il tipo di conoscenza in atto e l'aspetto dell'oggetto conosciuto nel modo che Marx così descrive:

Cartesio, nella sua definizione degli animali come macchine pure e semplici, vede con gli occhi del periodo manifatturiero, ben diversi da quelli del Medioevo, quando l'animale era considerato come *ausiliare* dell'uomo, come tornerà ad apparire al signor von Haller nella sua *Restaurazione delle scienze politiche*. Tanto Bacone che Cartesio consideravano il cambiamento della forma della produzione e il dominio pratico dell'uomo sulla natura come risultato del cambiamento del metodo del pensiero, come mostra il *Discours de la méthode*, dove è detto fra l'altro: È possibile (con il metodo da lui introdotto nella filosofia) giungere a cognizioni che siano utilissime alla vita, e che invece di quella filosofia speculativa che si insegna nelle scuole, se ne possa trovare una pratica, per la quale, conoscendo la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano, con la medesima chiarezza e distinzione con cui conosciamo i diversi mestieri dei nostri artigiani, possiamo impiegarle allo stesso modo per tutti gli usi ai quali sono adatti, e renderci così *padroni e possessori della natura* e così "contribuire al *perfezionamento della vita umana*".⁸

A giudizio di Marx la notazione di Cartesio è corretta solo se si inverte il rapporto che Cartesio stabilisce tra metodo conoscitivo e forma di produzione, perché è il mutamento della forma di produzione a modificare il metodo conoscitivo e non viceversa. Infatti, in una struttura economica di tipo agricolo gli uomini si comportano in modo *passivo* e *ricettivo* nei confronti della natura, che si offre loro come un'immediata ricchezza di mezzi di sussistenza. A questo proposito Marx scrive che:

La terra è qui ancora riconosciuta come esistenza naturale indipendente dagli uomini: non ancora come capitale, cioè momento del lavoro stesso. Piuttosto è il lavoro che appare come *suo* momento.⁹

In questo stadio, in cui la terra è pensata come esistenza naturale indipendente dall'uomo, avremo un tipo di conoscenza che pensa se stessa come puro *rispecchiamento* della realtà naturale, da cui deriva il concetto di "verità" che, come vuole la definizione di Tommaso d'Aquino, è "corrispondenza dell'intelletto alla cosa [*Veritas est adaequatio rei et intellectus*]".¹⁰

4. La società industriale e l'attività della conoscenza con conseguente subordinazione della natura all'uomo

Con il passaggio dalla produzione agricola a quella industriale, la terra muta volto, i suoi elementi non sono più *mezzi di sussistenza*, ma *mezzi di lavoro* e questo perché, scrive Marx:

Le condizioni naturali esterne si dividono dal punto di vista economico in due grandi classi: ricchezza naturale di *mezzi di sussistenza*, cioè fertilità del suolo, acque pescose, ecc., e ricchezza naturale di *mezzi di lavoro*, come cascate d'acqua sempre vive, fiumi navigabili, legname, metalli, carbone, ecc. Agli inizi della civiltà il primo di questi due tipi di ricchezza naturale è quello decisivo; ad un grado di sviluppo più elevato è il secondo.¹¹

Ma, nel momento in cui la natura "cessa di essere riconosciuta come potenza per sé per divenire puro oggetto per l'uomo, puro oggetto dell'utilità"¹² da impiegare secondo le finalità anticipate dalla progettualità umana, allora anche la conoscenza muta volto e, da *rispecchiamento* della natura, diventa *costruzione* di un mondo anticipato dalle ipotesi e verificato dagli esperimenti. Per questo Kant, che è il più consapevole di questa trasformazione, scrive in proposito:

Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su di un piano inclinato, con un peso scelto da lui stesso, e Torricelli fece sopportare all'aria un peso, che egli stesso sapeva già uguale a quello di una colonna d'acqua conosciuta, più tardi Sthal trasformò i metalli in calce, e questa di nuovo in metallo, togliendovi o aggiungendo qualche cosa, fu una rivoluzione luminosa per tutti gli investigatori della natura. Essi compresero che *la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno*, e che, con i principi dei suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e *costringere la*

natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per così dire, con le redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un bisogno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha disegno. È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbiano valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di *scolaro* che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sebbene di *giudice*, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge.¹³

Il passaggio dal *realismo* antico e medioevale all'*idealismo* moderno inaugurato da Cartesio è dunque il *riflesso* del passaggio dalla *società agricola*, dove l'uomo è passivo e ricettivo nei confronti della natura, alla *società industriale*, dove la natura cessa di essere una potenza in sé, per divenire uno strumento nelle mani dell'uomo. Ciò significa che nella società agricola prevale il momento *oggettivo* della natura, mentre in quella industriale prevale il momento *soggettivo* dell'intervento umano che si afferma nei confronti del materiale dato in natura.

Se chiamiamo *tecnica* il modo di relazionarsi da parte dell'uomo nei confronti della natura, sarà un mutamento *tecnico*, da ricettivo a costruttivo, a determinare quel *capovolgimento gnoseologico* per cui non è più l'intelletto ad adeguarsi alla cosa, ma la cosa alle condizioni poste dall'intelletto. Subordinando la natura alle condizioni della sua conoscenza, l'uomo diventa, come diceva Cartesio: "padrone e possessore del mondo [*maître et possesseur du monde*]",¹⁴ ossia di quel mondo naturale che, da *sfondo* di riferimento dell'uomo, diventa *materiale* per la costruzione del suo mondo.

L'*idealismo* hegeliano che risolve la *cosa* nel *pensiero* non fa che riflettere a livello gnoseologico il risolvimento dell'elemento *naturale* nell'*artificiale*, ossia nel prodotto della tecnica. Dall'oggetto più elementare, con cui ha a che fare la nostra pratica quotidiana, alla macchina più complessa, il mondo sensibile, a cui la società agricola faceva riferimento come al termine ultimo della sua azione e della sua conoscenza, diventa, come dice Marx: "materiale naturale,

trasformato in organi della volontà dell'uomo sulla natura, o della sua attività nella natura".¹⁵

5. La società tecnologica e il mutamento della quantità in qualità con conseguente subordinazione della natura e dell'uomo alla tecnica

Ma anche *la volontà umana deve cedere alla tecnica* non appena questa si pone, come abbiamo visto nel capitolo precedente,¹⁶ come *condizione universale* per il raggiungimento di *qualsiasi* fine che la volontà umana dovesse proporsi. Ciò significa che un *incremento quantitativo* dei mezzi di produzione determina quella *mutazione qualitativa* che, capovolgendo il rapporto mezzo-fine, finisce con il subordinare l'uomo (fine) alla tecnica (mezzo). E come la società industriale aveva capovolto il rapporto uomo-natura, subordinando la natura all'uomo, così la società tecnologica, nata dall'incremento *quantitativo* della società industriale, produce quella trasformazione *qualitativa* che è la subordinazione della natura e dell'uomo alla tecnica. La procedura di questo capovolgimento è chiaramente indicata da Hegel nell'*Enciclopedia*, dove si legge:

La variazione del quanto è anche un mutamento della qualità. Lo *smisurato* si ha innanzitutto in quanto una misura, per via della sua natura quantitativa, va oltre la sua determinatezza qualitativa.¹⁷

Il motivo è ripreso e svolto ancor più diffusamente nella *Scienza della logica*, dove Hegel scrive:

Il mutamento avviene *a poco a poco*. Ma l'avvenire a poco a poco riguarda semplicemente il lato estrinseco del mutamento stesso, non il suo qualitativo; il rapporto quantitativo precedente, che è infinitamente vicino al susseguente, è pur tuttavia un altro esserci qualitativo. [...] Qui il passaggio è un *salto*; le due qualità sono poste come completamente estrinseche l'una all'altra.¹⁸

E ancora:

La misura esclusiva rimane, nel suo stesso realizzato esser per sé, affetta dal momento di un'esistenza quantitativa, e perciò suscettibile di aumento e decremento sulla scala del quanto, sulla

quale i rapporti si mutano. Un qualcosa o una qualità, come quello che riposa sopra tali rapporti, viene spinto al di là di se stesso nello *smisurato* e viene a perdersi per il semplice mutamento della sua grandezza.¹⁹

Il capovolgimento della quantità in qualità, segnalato da Hegel, viene ripreso da Marx ne *L'ideologia tedesca* e ne *Il capitale*, là dove si discute del mutamento della natura delle cose per effetto dell'incremento quantitativo delle forze produttive, e da Engels che, nella *Dialettica della natura*, lo instaura come primo principio della dialettica:

Le leggi della dialettica vengono ricavate per astrazione tanto dalla storia della natura come da quella della società umana. Esse non sono appunto altro che le leggi più generali di entrambe queste fasi dell'evoluzione, e del pensiero stesso. Esse, invero, si riducono fondamentalmente a tre:

la legge della conversione della quantità in qualità e viceversa;

la legge della compenetrazione degli opposti;

la legge della negazione della negazione.

Tutte e tre sono state sviluppate da Hegel, nella sua maniera idealistica, come pure leggi del pensiero: la prima nella prima parte della "Logica", nella teoria dell'essere; la seconda occupa tutta la seconda, e di gran lunga più importante parte della sua "Logica", la teoria dell'essenza; la terza infine figura come legge fondamentale per la costruzione dell'intero sistema. L'errore consiste in ciò: che queste leggi non sono ricavate dalla natura e dalla storia, ma sono ad esse elargite dall'alto come leggi del pensiero. Da ciò vien fuori tutta l'artificiosità della costruzione, forzata e spesso tale da far rizzare i capelli: l'universo, volente o nolente, si deve regolare su di un sistema di pensiero, che a sua volta non è altro che il prodotto di un determinato grado di sviluppo del pensiero umano. Se noi capovolgiamo la cosa, tutto diviene semplice; le leggi della dialettica, che nella filosofia idealistica appaiono estremamente misteriose, diventano subito semplici e chiare come il sole.²⁰

Applicato al nostro tema, il principio del capovolgimento della quantità in qualità ci consente di dire che, finché la tecnica a disposizione dell'uomo era appena sufficiente per raggiungere quei fini in cui si esprimeva la soddisfazione dei bisogni, la tecnica era un semplice *mezzo* il cui significato era interamente assorbito dal *fine*, ma quando la tecnica aumenta *quantitativamente*, al punto da rendersi disponibile per la

realizzazione di qualsiasi fine, allora muta *qualitativamente* lo scenario, perché non è più il fine a condizionare la rappresentazione, la ricerca e l'acquisizione dei mezzi tecnici, ma è la cresciuta disponibilità tecnica a porre qualsivoglia fine che per suo tramite può essere raggiunto.

A questo punto interviene la *variazione qualitativa*, per effetto della quale non è più il fine a generare la ricerca dei mezzi, ma è il mezzo a dispiegare lo scenario di tutti i possibili fini, che non saranno più i fini che l'uomo si propone, ma i fini che il mezzo propone. Come creatrice di fini, la tecnica si sostituisce all'uomo che, a questo punto, può solo scegliere all'interno delle possibilità che i mezzi tecnici rendono disponibili.

6. La tecnica come sintesi ultima di tutti i fini

Quando la disponibilità tecnica era modesta, il valore di un mezzo risiedeva nel suo rapporto con il fine per il quale era stato approntato; ora l'incremento quantitativo dei mezzi fa sì che il valore del mezzo risieda proprio nel suo sganciamento da un determinato fine, e quindi nella sua conseguente idoneità a un numero sempre maggiore di fini, nessuno dei quali è però in grado di qualificarlo. Diventando sempre più indifferente, incolore, oggettivo nei confronti di qualsiasi contenuto finalistico, il valore del mezzo tecnico si fa proporzionale all'ampiezza delle scelte che rende disponibili, e proprio per non aver più alcun rapporto con un singolo fine, ne ottiene uno con la totalità dei fini.

A questo punto la *libertà* non è più una prerogativa dell'uomo che sceglie dei fini, ma della tecnica che dischiude l'orizzonte delle disponibilità e ne rende possibile la realizzazione.²¹ La possibilità di una sconfinata utilizzazione, grazie al progressivo autonomizzarsi della tecnica da qualsiasi contenuto finalistico, fa sì che sia proprio la mancanza interna di significato della tecnica a generare la pienezza dei significati. Il mezzo tecnico, infatti, se da un lato non costituisce alcun punto d'approdo per nessun progetto, dall'altro è il punto di passaggio per la realizzazione di qualsiasi progetto. In questo modo la tecnica guadagna, rispetto ai fini, quel *valore aggiunto* che ha il denaro rispetto alle merci, perché se è vero che una certa somma corrisponde a un certo bene, possedere la somma in

denaro ha un valore di possibilità e libertà maggiore rispetto al possesso del bene equivalente.

Questo valore aggiunto che il mezzo tecnico ha rispetto al fine non riguarda solo il *numero* delle possibilità che si possono realizzare, ma anche il *tempo* in cui si possono realizzare, perché è più preziosa quella disponibilità che *posso* impiegare subito, ma che *non devo* necessariamente impiegare subito. Il possesso della possibilità d'impiego senza limiti temporali aumenta il valore del mezzo al di là di tutti i fini che con quel mezzo si possono realizzare, e perciò il possesso di quel mezzo diventa il primo fine a cui tutti gli altri fini vengono subordinati.

Come primo mezzo, la tecnica rappresenta così *la più elevata sintesi di tutti i fini* che con essa si possono ottenere, e ciò perché la libertà della sua utilizzazione non è limitata ai fini per i quali viene impiegata, ma si estende anche ai momenti temporali del suo impiego che non sono vincolati. Il rifiuto di ogni finalità propria e l'assoluta assenza di rapporti con i fini di volta in volta raggiunti e con i tempi in cui sono raggiunti fanno sì che chi possiede i mezzi tecnici sia infinitamente superiore rispetto a chi possiede i prodotti tecnici, per cui, nell'età della tecnica, il fine da raggiungere non sarà più rappresentato dal *bene*, ma dal *mezzo tecnico* disponibile per tutti i beni, senza i limiti temporali a cui i beni vanno soggetti.

7. L'assoluto tecnico come "cattiva infinità"

Quanto detto vale evidentemente solo per quello stadio in cui la tecnica, per effetto della sua *espansione quantitativa*, si rende disponibile per la realizzazione di qualsiasi fine, dispiegando una potenza non esattamente determinabile che rifiuta ogni fissazione ai risultati che con essa si possono raggiungere. Ciò differenzia *qualitativamente* la tecnica contemporanea dalla tecnica antica che non era circondata dall'alone dell'infinita possibilità, perché già a priori era destinata a un fine ben determinato che, penetrandola, caratterizzandola e dirigendola, la conteneva nel ruolo di puro mezzo che riceveva il suo significato solo dal fine in vista del quale era stata ideato. Quindi erano proprio le scarse risorse di

cui disponeva la tecnica antica ciò che consentiva di mantenere quella prospettiva finalistica che la tecnica contemporanea invece abolisce.

Nel mondo antico, infatti, ci si prefiggeva un fine a partire dal quale si sceglievano i mezzi, e se la via dei mezzi era già prescritta dalla natura delle cose, l'elezione dei fini era, compatibilmente con i vincoli fissati dalla natura, a discrezione dell'uomo. Oggi invece che l'attenzione viene spostata sulla preparazione dei mezzi, dalla cui maggior disponibilità dipende la realizzazione dei fini, i fini non sono più una *scelta discrezionale* della volontà a partire dai quali si va alla ricerca dei mezzi, ma piuttosto essi sono il *prodotto meccanicistico* dell'estensione dei mezzi che generano la disponibilità dei fini.

Senza questo spostamento dell'attenzione dal fine al mezzo, l'umanità non avrebbe fatto un passo avanti perché, concentrata sui fini, non avrebbe esteso la sua ricerca alla disponibilità dei mezzi, che è possibile solo là dove i mezzi sono eletti come fine della ricerca. Questa diversa distribuzione dell'accento psicologico dal fine al mezzo, per quanto irrazionale sia dal punto di vista della logica classica, è stato il volano del progresso al di là dei fini che l'umanità s'era originariamente preposta.

Un esempio di questo capovolgimento del mezzo in fine lo si ha nella *ricerca pura*, la quale non ha in vista tanto dei fini da realizzare, quanto un ampliamento infinito dei mezzi da cui i fini scaturiscono in modo meccanicistico. Ciò significa che l'uomo non sceglie più il *fine* in vista del quale operare, ma questo fine gli viene offerto come *risultato* della tecnica, se la sua attenzione si sarà rivolta per intero e avrà scelto come fine la maggior costruzione possibile di mezzi.

Questo spostamento dell'*intenzione*, un tempo rivolta ai fini, all'*attenzione* oggi rivolta ai mezzi, dalla cui disponibilità dipende la realizzazione dei fini, fa della tecnica, in quanto apparato di mezzi, un *valore assoluto* di fronte a cui la coscienza del fine si arresta in modo definitivo. Come ciò a cui le cose oppongono una sempre minor resistenza, la tecnica, infatti, come *mezzo assoluto*, diventa per l'uomo, anche dal punto di vista psicologico, il *fine assoluto*, per cui quelli che erano i grandi principi della vita pratica in qualche modo si irrigidiscono e trovano il loro arresto se non addirittura la loro

insignificanza.

Quando infatti il mezzo diventa fine, nella catena infinita della conquista dei mezzi, la vita umana vive i suoi momenti come se ciascuno fosse un fine ultimo, come se essa si fosse organizzata proprio per giungere fino a lì, e contemporaneamente come se nessuno di questi momenti raggiunti fosse, come in effetti non è, lo stadio definitivo, ma solo il punto di passaggio e il mezzo per stadi sempre più elevati. Questa condizione, apparentemente contraddittoria, per cui ogni momento della vita è a un tempo fine da raggiungere e insieme punto di passaggio da oltrepassare, oltre ad esprimere quella “cattiva infinità” denunciata da Hegel,²² toglie alla vita il suo senso e obbliga l’anima a trovare appagamento in quella formazione dello spirito: la *tecnica*, che, fra tutte, è la più esteriore alla natura, alla qualità e all’intensità dell’anima.

Si tratta a questo punto di cogliere e di evidenziare le trasformazioni antropologiche conseguenti a questa esteriorizzazione dell’anima,²³ al cadenzarsi della sua interiorità su quella “cattiva infinità” che la tecnica, divenuta senso della terra, esprime come definitiva abolizione di ogni fine ultimo. Ma prima occorre riconoscere i *segni della tecnica* rintracciabili nella disposizione che essa dà del mondo, nella riduzione della verità a efficacia, nella riconduzione della ragione all’ordine strumentale, nelle sorti via via assegnate al mondo della vita, fino ai processi inavvertiti, ma inevitabili, di progressiva reificazione dell’uomo.

¹ G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes* (1900), tr. it. *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984, p. 309.

² K. MARX, *Lettera a Ludwig Kugelmann del 6-3-1858*, in *Marx-Engels Werke* (d’ora innanzi *MEW*), Berlin 1956 sgg., vol. IXL, p. 586.

³ K. MARX, *Randglossen zu Adolph Wegners Lehrbuch der politischen Oekonomie* (1879-1880), in *MEW*, cit., vol. XIX, pp. 362-363.

⁴ J. LOCKE, *An essay concerning human understanding* (1690), tr. it. *Saggio sull’intelligenza umana*, Laterza, Bari, vol. I, Libro I, capitolo 2: “Non esistono principi innati nella mente”, pp. 27-47.

⁵ K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1867-1883), tr. it. *Il capitale. Critica dell’economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964, Libro I, capitolo V, p. 212.

⁶ K. MARX, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859), tr. it. *Per la critica dell’economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 189.

⁷ *Ibid.*

⁸ K. MARX, *Il capitale*, cit., Libro I, capitolo XIII, p. 433. Il riferimento è a

C.L. VON HALLER, *Restauration der Staatswissenschaften, oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen gegenübergestellt* (*Restaurazione delle scienze politiche, ossia teoria dello stato naturale-sociale contrapposta alla chimera dello stato artificiale-civile*), Bern 1816-1834.

⁹ K. MARX, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844), tr. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx-Engels Opere Complete* (d'ora innanzi *MEOC*), vol. III, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 292.

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate* (1256-1259), Marietti, Torino 1948, questione I, articolo 1,c.

¹¹ K. MARX, *Il capitale*, cit. Libro I, capitolo XIV, pp. 559-560.

¹² K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857-1858), tr. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* ("Grundrisse"), Einaudi, Torino 1976, p. 377.

¹³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781,1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, Prefazione alla seconda edizione (1787), pp. 18-19 (corsivo mio).

¹⁴ R. DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), tr. it. *Discorso sul metodo*, in *Opere*, Laterza, Bari 1986, vol. I, p. 318.

¹⁵ K. MARX, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* ("Grundrisse"), cit., p. 718.

¹⁶ Cfr. il capitolo 35: "Marx e l'annuncio del capovolgimento dei mezzi in fini".

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte I: "La scienza della logica", Utet, Torino 1981, §§ 108-109, pp. 302-303.

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), tr. it. *Scienza della logica*, vol. I, Libro I, sezione III: "La misura", Laterza, Bari 1974, p. 411.

¹⁹ Ivi, pp. 414-415.

²⁰ F. ENGELS, *Dialektik der Natur* (1873-1883), tr. it. *Dialettica della natura* in *MEOC*, vol. XXV, cit., 1974, p. 357.

²¹ Sulla modificazione del concetto di libertà nell'età della tecnica si veda il capitolo 50: "La libertà come dissimulata schiavitù".

²² "Qualcosa diventa altro, ma l'altro è esso stesso un qualcosa, e quindi diventa un altro, e così all'infinito. Questa *infinità* è la *cattiva* infinità, ossia l'infinità *negativa*, non essendo che la negazione del finito il quale però torna a nascere di nuovo e quindi non è superato; - detto altrimenti, questa infinità esprime semplicemente il *dover essere* del superamento del finito. Il progresso all'infinito si limita ad esprimere la contraddizione contenuta nel finito; ossia il fatto che il finito è tanto *qualcosa*, quanto il suo *altro*, ed è l'incessante prosecuzione dell'avvicinarsi di queste determinazioni che provocano reciprocamente l'una l'avvento dell'altra". G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., §§ 93-94, p. 275.

²³ A proposito dell'"esteriorizzazione dell'anima" si veda il saggio di S. NATOLI, *Soggettivazione e oggettività. Appunti per un'interpretazione dell'antropologia occidentale* (1986), in *Vita buona vita felice*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 11-30.

Parte quinta

Semiologia della tecnica: i segni e le figure

Dopo l'azione esercitata con la tecnica sulla natura, l'uomo si trova a dover subire la reazione del procedimento tecnico sulla propria essenza, che viene inevitabilmente modificata.

K. JASPERS, *Origine e senso della storia* (1959), pp. 130-131

37. La tecnica moderna come disposizione del mondo

La tecnica moderna, intesa come ciò che svela la disponibilità e l'impiego di tutte le cose, non è un operare puramente umano.

M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica* (1953), p. 14

1. La tecnica moderna e lo spostamento della soggettività

La tecnica è stata promossa dall'esigenza umana di dominare la natura. Il *dominio* è dunque l'intenzione di fondo e insieme l'orizzonte a partire dal quale ha luogo la comprensione del mondo e l'orientamento in esso. Come volontà di dominio, la tecnica può raggiungere il suo scopo solo se è in grado di esercitare un *controllo* su ciò che accade, nel senso di far accadere e di fare essere ciò che è conforme a quanto è stato progettato. Perché il controllo sia efficace è necessario che si costituisca come controllo *planetario*, perché è proprio del controllo l'esser totale o il non essere un vero controllo. La tendenza all'espansione planetaria appartiene quindi all'essenza della tecnica.

Dire questo significa dire che la tecnica, nella sua espressione moderna, diventa quell'orizzonte ultimo a partire dal quale si dischiudono tutti i campi d'esperienza. Non più l'esperienza che, reiterata, mette capo alla procedura tecnica, ma la tecnica come condizione che decide il modo di fare esperienza. Qui assistiamo a un *capovolgimento della soggettività*: non più l'uomo *soggetto* e la tecnica *strumento* a sua disposizione, ma la tecnica che dispone della natura come suo fondo e dell'uomo come suo funzionario.¹

Per gli antichi la tecnica serviva a ottenere dalla natura quanto era richiesto dalla soddisfazione dei bisogni umani; come tale era funzionale al *consumo* e non come oggi alla

produzione. Quando infatti lo scopo era il consumo immediato e non la maggior produzione di mezzi per acquisizioni ulteriori in un processo che non prevede una fine, la natura (*phý'sis*) manteneva il carattere dell'essere immutabile che garantiva all'uomo la persistenza, l'unità e il senso della sua vita.²

Questo *stare* della natura, che nessun mezzo tecnico poteva mettere a rischio, si rifletteva sul concetto di *sapere* come *epistéme* (*epí-hístemi*: ciò che sta su da sé), sul concetto di *sostanza* riferito a ciò che di stabile "sta sotto" al variegato apparire delle cose, e sul concetto di *soggetto* (*hypokeiménon*) con riferimento a quel che nell'uomo giace (*keímai*) costante sotto (*hypó*) tutte le sue possibili trasformazioni. Il motivo della permanenza e dell'immodificabilità è irradiato sulle nozioni di "sapere", "sostanza" e "soggetto" dalla persistenza e immutabilità della natura che nessun intervento tecnico poteva compromettere.

Ciò spiega l'antica delimitazione del cosmo trattenuto nei suoi confini,³ l'orrore per l'infinito, il segreto in cui era tenuto il numero irrazionale⁴ e tutto ciò che poteva compromettere la stabilità dell'essere intesa come continuità sostanziale, nonché l'attribuzione al destino, ossia a "ciò che sta", di tutto ciò che è aleatorio o comunque non assoggettato a una finalità controllata e conosciuta.⁵ In questa visione del mondo in cui non c'era per la tecnica la possibilità di divenire un valore autonomo e indipendente, *l'uomo era soggetto e la tecnica strumento* per raggiungere quelle finalità che l'orizzonte immutabile della natura rendeva perseguibili.

Oggi, con il progressivo autonomizzarsi della tecnica dall'ordine dei fini, uomo e natura perdono rispettivamente la loro *soggettività* e la loro *sostanzialità* per sottomettersi a quell'orizzonte di dominio che la tecnica esprime attraverso il gioco delle forze che non hanno più in vista il *consumo*, ma la *produzione* di possibilità sempre più indipendenti dal contenuto a cui di volta in volta si applicano. Ponendosi come *condizione* entro cui gli uomini possono fare esperienza, la tecnica moderna non solo *precede* la soggettività umana, ma la *prescrive* e la *costituisce* come suo prodotto. A questo punto l'uomo non è più "soggetto", ma un che di "disposto" nell'orizzonte dischiuso dalla tecnica, che dunque decide il *modo* di percepire, di sentire, di pensare e di progettare

dell'uomo.

2. La tecnica moderna e la modificazione del concetto di "produzione"

Quando diciamo "tecnica" il riferimento è a un campo molto differenziato di ricerche e applicazioni che, anche se inconcluso e tutt'altro che unificabile, è tuttavia leggibile sotto l'antica idea di produzione (*poíesis*) che Platone così definisce:

Ciò per cui una cosa passa dal non essere all'essere è *produzione* [*poíesis*], ciò a cui tutte le tecniche mettono capo sono *prodotti* [*ergasíai poiéseis*], e gli artefici di tutte queste cose sono *produttori* [*poietaí*].⁶

La produzione o *poíesis* non è un tratto esclusivo della tecnica: anche la natura è produttiva o poietica, con la differenza che ciò che si produce per natura ha in sé (*en haytô*) il principio del proprio dispiegamento, mentre ciò che si produce per tecnica ha il principio del proprio dispiegarsi in altro (*en állo*). Il seme dispiega da sé l'albero che, venendo alla presenza, si offre in quello svelamento in cui è custodito il senso greco della parola verità (*alétheia*), ma l'albero non dispiega da sé il tavolo, la barca, il ponte. Dell'apparire di queste realtà, del loro offrirsi nello svelamento non risponde l'albero, ma il tecnico che, operando sulla natura arborea, la porta fuori dal suo riparo naturale, per disporla in altre relazioni e in altri rapporti dai quali appare e si svela ciò che la tecnica chiama *prodotto*.

Il regime della verità come svelamento (*alétheia*) presiede anche la produzione tecnica finché il *pro-durre* è un *con-durre* la natura a disporsi in nuove relazioni rispetto a quelle in cui la natura dimora in sé. Heidegger, che legge la tecnica come quella modalità attraverso cui l'essere è portato al disvelamento,⁷ ritiene che questo condurre la natura a disporsi altrimenti da come "naturalmente" si dispone (*Stand*) è far della natura qualcosa di disposto (*Be-stand*) dalla tecnica. In questa forza dispositiva che fa della natura un fondo disponibile (*Bestand*) è custodita l'essenza produttiva della tecnica.

Un albero viene tagliato e diviso, le sue parti vengono congiunte in rapporti differenti dai precedenti e disposte in relazione a un altro ambiente; nascono il tavolo, la porta, la sedia. La natura lignea è chiamata ad apparire in un altro contesto e, in forza di questo diverso apparire, ad assumere un significato che non possedeva quando era albero nel bosco. Appare un altro composto che la natura, prima dell'intervento tecnico, non lasciava apparire, ma custodiva nella sua latenza. Il composto verrà utilizzato, ma l'essenza della *pro-duzione* tecnica non è nella sua strumentalità, nell'utilizzazione del prodotto, ma nella *con-duzione* di qualcosa dalla latenza alla non-latenza, nella sua *pro-vocazione*, che chiama il nascosto a dispiegarsi in quell'orizzonte dell'apparire che il pensiero greco antico chiamava *alétheia*. Perciò Heidegger scrive:

La *téchne* è un modo dell'*alethey' ein*. Essa disvela ciò che non si produce da se stesso e che ancora non sta davanti a noi, e che perciò può apparire e ri-uscire ora in un modo ora in un altro. [...] L'elemento decisivo della *téchne* non sta perciò nel fare e nel maneggiare, nella messa in opera di mezzi, ma nel disvelamento menzionato. In quanto disvelamento [*Entbergen*], quindi, e non in quanto fabbricazione [*Verfertigen*], la *téchne* è un pro-durre [*Her-vor-bringen*].⁸

La tesi di Heidegger secondo cui l'essenza della tecnica non è di natura tecnica, ma resta iscritta nella verità come svelamento, perché "La tecnica è un modo del disvelare. La tecnica dispiega il suo essere nell'ambito in cui accadono disvelare e disvelatezza [*Unverborgenheit*], dove accade l'*alétheia*, la verità",⁹ questa tesi, dicevamo, è corretta solo formalmente, solo se la pro-duzione, come con-duzione dal nascosto al manifesto, dal latente al non latente non entra in circolo con le *effettive pratiche di produzione* che, essendo pratiche di dominio, non risparmiano neppure la verità heideggerianamente intesa, perché, come vedremo,¹⁰ nell'orizzonte dischiuso dalla tecnica, la verità non è più svelamento, ma *pratica di dominio*.

Nella circolarità tra "produzione come svelamento" ed "effettive pratiche produttive", il tratto veritativo della tecnica viene eroso dalla sua stessa prassi, nel senso che, con l'avvento della tecnica moderna, la verità non preesiste alla produzione,

ma è a sua volta prodotta: *la verità si fabbrica*. Infatti lo stabile, il permanente, ciò che gli antichi greci chiamavano “essere”, ora dipende dalla tecnica che, in base al suo programma di dominio, decide ciò che deve (*produzione*) o non deve (*distruzione*) essere chiamato e trattenuto nell’essere.¹¹ Il programma non è l’*idea eterna* di Platone, ma è l’*idea adeguata* all’ambito che, di volta in volta, ci si prefigge di dominare. Quindi non c’è più nulla di *assoluto*, ma solo procedure *provvisorie* di verità, la cui durata è decisa dall’efficacia.

Dissolvendo ogni pretesa di assoluto, la tecnica dissolve anche quell’ambito che è la verità come *svelamento* (*alétheia*) a favore della verità come *procedura efficace*. Ed è proprio a partire dall’efficacia, da cui prendono le mosse le pratiche di dominio, che si spiega la differenza segnalata da Heidegger tra la tecnica antica, che consisteva nel *dispiegamento* dell’energia della natura, e la tecnica moderna, che consiste nell’*accumulo* di questa energia, e quindi nella traduzione della natura a fondo energetico disponibile (*bestellbar Bestand*).

3. La tecnica moderna e la modificazione del concetto di “disponibilità”

La tecnica antica chiedeva alla natura un prodotto che la natura poteva produrre in presenza di particolari accorgimenti tecnici. Nell’ambito di questa richiesta, la provocazione tecnica era un assecondare la natura che da sé liberava il prodotto. Illuminante in proposito è l’esempio di Aristotele per il quale il principio (*arché*) della salute (*hygieías*) non risiede nella tecnica medica (*iátreysis*), ma nella natura (*phy’sis*) che, in presenza della tecnica medica, produce il risanamento da sé. Se poi a soffrire della malattia è il medico, il principio della guarigione è nel medico (*en haytô*), ma non in quanto medico (*kath’haytó*), bensì in quanto uomo, la cui natura, in presenza di determinati accorgimenti tecnici, è ancora in grado di generare la salute.¹² Per il pensiero antico, quindi, la tecnica *non produce*, ma *asseconda* la produzione della natura; la sua provocazione resta iscritta nella potenza originaria della natura che, in occasione dell’intervento tecnico, si rivela in

tutta la sua efficacia. Rispetto al disvelamento della tecnica antica, scrive Heidegger:

Il disvelamento della tecnica moderna non si dispiega in un produrre nel senso della *poiesis*. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione [*Heraus-fordern*] la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta [*herausgefordert*] e accumulata. Ma questo non vale anche per l'antico mulino a vento? No. Le sue ali girano sì spinte dal vento, e rimangono dipendenti dal suo soffio. Ma il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo.¹³

Ciò che interessa alla tecnica moderna, infatti, non è il *dispiegamento* della potenza della natura, ma il *possesso* e l'*accumulo* di questa potenza. La provocazione che così si esprime non è più in ordine all'*essere* o allo svelarsi della natura, ma è in ordine all'*avere* e al poter *disporre* del potenziale energetico che vale non in quanto è (*Stand*), ma in quanto è *a disposizione* (*Bestand*). Anche la tecnica antica si fondava sulla *disponibilità* della natura. L'agricoltura, ad esempio, sfruttava la disponibilità del suolo, le opere di canalizzazione l'abbondanza delle acque, i mulini a vento la forza dell'aria e, in generale l'accorgimento tecnico pro-vocava la natura in modo che questa potesse mettere a disposizione la sua forza latente.

La differenza risiede nel fatto che la tecnica antica si *disponeva* al dispiegamento della natura, mentre la tecnica moderna accumula la forza della natura *per disporne* in base ai propri piani. Quando il mugnaio disponeva le pale del mulino alla corrente dell'aria o il marinaio le vele dell'imbarcazione in direzione dei venti, l'intervento tecnico metteva sì a disposizione l'energia dell'aria in movimento, ma non per *accumularla*, onde poterne disporre ogni qual volta la richiedeva. Quando l'agricoltore solcava la terra con canali, onde derivare l'acqua dal fiume per l'irrigazione della sua terra, l'intervento tecnico assecondava la naturale forza della corrente, ma il fiume non cessava di essere un fiume, non diveniva un bacino di energia idroelettrica accumulata e a disposizione per ogni occasione.

Qui si pone la differenza tra l'antica e la moderna

provocazione tecnica. La prima assecondava la natura, si disponeva alla sua forza che impiegava, senza accumularla, dopo averla estratta. La seconda tratta la natura come un *fondo a disposizione*, dove l'energia estratta è accumulata e disposta in modo da poter essere immediatamente commissionata. Se infatti il petrolio ci fosse, ma non fosse disponibile dove la richiesta lo esige, se l'uranio ci fosse ma non fosse estraibile nelle modalità che l'impiego atomico esige, petrolio e uranio sarebbero entità presenti come indisponibili. Ne consegue che ciò che fa di qualcosa un fondo disponibile è la tecnica che, nella sua accezione moderna, è capace, a differenza della tecnica antica, di determinare non solo il *modo* di manifestarsi della natura, ma anche la sua *disponibilità*, che non è decisa dall'uomo, ma dall'ordine delle richieste tecniche in cui l'uomo è incluso come momento.

4. Dalla signoria dell'uomo alla signoria della tecnica

Se quanto è stato fin qui detto ha una sua plausibilità, allora non c'è più una signoria dell'uomo sulla natura, ma una signoria delle possibilità dischiuse dalla tecnica, all'interno delle quali l'uomo è im-piegato, o come dice Heidegger: *bestellt*, allo stesso modo di come si impiegano (*bestellen*) le forze della natura. La tecnica che, nella sua versione antica, era il *mediatore* nel rapporto uomo-natura, nella sua versione moderna diventa l'*orizzonte* al cui interno uomo e natura sono disposti dalle richieste che le possibilità tecniche promuovono. Questo trapasso dalla signoria dell'uomo alla signoria della tecnica è stato ben descritto da Heidegger, che però evita di trarne l'ultima e decisiva conseguenza:

Questo disvelamento che consiste nell'impiegare e nel tutto disporre può aver luogo solo in quanto l'uomo è già da parte sua provocato [*heraus-gefordert*] a mettere allo scoperto [*heraus-zufordern*] le energie della natura. Se però l'uomo è in tal modo provocato, e disposto, non farà parte anche lui, in modo ancor più originario, del fondo a disposizione [*Bestand*]? Le espressioni correnti che dicono "materiale umano", "contingente di malati" in una clinica, lo fanno pensare. La guardia forestale che nel bosco misura il legname degli alberi abbattuti e che apparentemente segue nello stesso modo di suo nonno gli stessi sentieri è oggi

impiegata dall'industria del legname, che lo sappia o no. Egli è impiegato al fine di assicurare l'impiegabilità della cellulosa, la quale a sua volta è provocata dalla domanda di carta destinata ai giornali e alle riviste illustrate. Questi, a loro volta, dispongono il pubblico ad assorbire le cose stampate, in modo da divenire impiegabile per la costruzione di una pubblica opinione costruita su disposizione. Tuttavia, proprio perché l'uomo, è provocato in modo più originario, di quanto non lo siano le energie della natura, è cioè provocato all'impiego, egli non diventa mai puro fondo a disposizione [*wird er niemals zu einem blossen Bestand*].¹⁴

Eppure, proprio nella riduzione dell'uomo a "puro fondo [*bloss Bestand*]" o, come Heidegger dice altrove, a "la più importante materia prima [*wichtigste Rohstoff*]"¹⁵ è da rinvenire il tratto saliente che caratterizza la tecnica moderna, dove l'uomo non è più il signore della natura grazie alla mediazione tecnica, perché è la tecnica a predisporre la qualità e la direzione di questa signoria, con conseguente depotenziamento dell'uomo la cui soggettività si dissolve, in modo non dissimile della natura, nell'ordine della strumentalità. Solo così Heidegger può dire che:

La tecnica moderna, intesa come ciò che svela la disponibilità e l'impiego di tutte le cose, non è un operare puramente umano [*ist kein bloss menschliches Tun*]. Per questo bisogna che prendiamo così come essa si mostra quella pro-vocazione che pone [*stellt*] l'uomo a impiegare e disporre [*bestellen*] il reale come fondo a disposizione [*Bestand*]. Quella pro-vocazione raccoglie l'uomo nell'impiego che dispone. Questo raccoglimento concentra l'uomo nell'impiegare che dispone il reale come fondo a disposizione.¹⁶

Se l'uomo provoca la natura in quanto è provocato dalla tecnica a provocarla, secondo le possibilità rese disponibili dalla tecnica stessa, allora l'uomo non è soggetto provocante, ma momento di quell'impianto provocatorio, che Heidegger chiama *Gestell*, in cui si esprime l'essenza della tecnica e la sua signoria nella disposizione (*Bestellung*) del mondo e dell'uomo nel mondo.

Questo trapasso della signoria dall'uomo alla tecnica è il tratto saliente che differenzia *qualitativamente* la tecnica antica dalla tecnica moderna. Come *mezzo* impiegato dall'attività dell'uomo per la soddisfazione dei suoi bisogni, la tecnica antica non oltrepassava quella definizione *strumentale*

e *antropologica* della tecnica che ne garantiva all'uomo il dominio. Ma come *disposizione del mondo*, come modo in cui il mondo si dispone all'uomo, la tecnica moderna oltrepassa quella definizione "strumentale" e "antropologica" e, oltrepassandola, *sottrae all'uomo il dominio sulla tecnica*, non tanto perché la tecnica può esplodere nelle mani dell'uomo contro la sua volontà, ma perché l'uomo non è più in grado di percepire se stesso al di fuori del mondo disposto dalla tecnica. Come suo *ambiente*, la tecnica è ciò rispetto a cui l'uomo di oggi giunge a una conoscenza di sé.

5. La tecnica come condizione dell'interpretazione del mondo

In ciò nulla di nuovo. L'uomo, infatti, non ha mai abitato il mondo, ma sempre e solo l'interpretazione che le varie epoche hanno dato del mondo.¹⁷ Quando nel mondo antico il mondo era descritto dal mito, quando nel medioevo era descritto dalla religione, quando nell'età moderna era descritto dalla scienza e oggi dalla tecnica, gli uomini non hanno mai abitato il mondo, ma la sua interpretazione prima mitica, poi religiosa, quindi scientifica e ora tecnica. Se così non fosse stato, non potremmo parlare di storia e di successione di epoche.

Dagli antichi a noi, ad esempio, la natura ha sempre ribadito il suo ciclo, ma la sua *interpretazione* l'ha inserita in scenari a tal punto diversi da farla apparire come qualcosa di completamente diverso. Una cosa infatti è pensare la natura come quell'*ordine immutabile* posto a misura di tutte le cose, altra cosa è pensarla come *creatura di Dio* posta al servizio dell'uomo, altra ancora è pensarla come *fondo disponibile di risorse* all'interno di quella progettualità tecnica che include anche l'uomo tra i materiali disponibili.

In questa successione di scenari ognuno vede che il significato delle cose, nel nostro caso la natura, non è affidato alle cose stesse, ma alla loro interpretazione che, connettendole in un impianto di significati di volta in volta differenti, le fa apparire come cose del tutto differenti. Ed è l'apparire che l'uomo abita, la *disposizione* del mondo e non il mondo. A partire da questa disposizione del mondo l'uomo

comprende se stesso ora miticamente, ora religiosamente, ora scientificamente, ora tecnicamente. In questo senso dicevamo che oggi, a differenza di quanto accadeva nell'antichità, la tecnica non può più essere compresa in una definizione puramente *strumentale* e *antropologica*, perché oggi, a differenza di quanto accadeva nell'antichità, la tecnica non è un *mezzo* al servizio dell'uomo che comprendeva se stesso a partire da un orizzonte mitico o religioso, ma è l'*orizzonte* a partire dal quale l'uomo comprende se stesso.

Qui è la differenza radicale tra tecnica antica e tecnica moderna, e da qui dipendono quelle trasformazioni antropologiche dovute al fatto che l'uomo percepisce se stesso a partire non più dalle sue idee mitiche, religiose, filosofiche o scientifiche, ma a partire dall'apparato tecnico che ha disposto per lui un mondo di strumenti, all'interno del quale solamente è dato all'uomo di leggere e intendere se stesso.

La forma di questo mondo è la *disponibilità* di tutte le cose nelle direzioni indicate dalla tecnica, quasi che le cose, e l'uomo con esse, avessero perso la loro intrinseca natura per trovarla là dove le possibilità tecniche la indicano. Quando un falegname entra in un bosco non vede le stesse cose che vede un poeta. La tecnica, di cui il falegname è funzionario, fa apparire il bosco non come un paesaggio, ma come un fondo a disposizione di quell'impiego che il falegname conosce come destinazione degli alberi. Assumendo l'aspetto che lo sguardo tecnico gli conferisce, il bosco muta volto e acquista quel significato che la possibilità dell'impiego tecnico gli assegna.

Qui la tecnica, *prima* di essere *strumento* nelle mani dell'uomo, è *visione del mondo* che decide la natura della cosa e la qualità dello sguardo. A questo livello qualsiasi definizione puramente *strumentale* o *antropologica* della tecnica non ne coglie né l'essenza né la portata. L'uomo, infatti, può impiegare le cose come mezzi e come strumenti solo là dove la tecnica ha portato in evidenza la strumentalità di tutte le cose per cui, quando percepisce e agisce tecnicamente, l'uomo non fa che cor-rispondere al modo con cui il mondo si manifesta quando è disposto dalla tecnica.

Per questo diciamo che nella *disposizione del mondo* e non nella *strumentalità* va individuata l'essenza della tecnica. E questo significa che la tecnica, nella sua accezione moderna,

non è più *scienza applicata*, ma *orizzonte* all'interno del quale anche la scienza pura trova la condizione e la destinazione del suo indagare. Solo se si comprende che la tecnica moderna, dopo aver sostituito alla signoria dell'uomo la propria signoria, s'è posta come condizione dell'interpretazione dell'uomo e del mondo, è possibile dire con Heidegger:

La tecnica non è dunque soltanto un'attività dell'uomo, né un puro e semplice strumento all'interno di tale attività. La concezione puramente strumentale, puramente antropologica della tecnica diventa caduca per principio.¹⁸

¹ Su questo tema si veda l'ottimo lavoro di M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica*, Bulzoni, Roma 1977, dove a pp. 318-319 si legge: "Il mondo della tecnica è il mondo del dominio, a cui si trova sottoposto l'uomo stesso che come soggetto aveva progettato e sognato la propria incondizionata signoria sulla terra. Dietro l'ideologia del soggetto viene così smascherata dal pensiero che penetra l'essenza della tecnica la realtà che quella copre e nasconde, vale a dire l'asservimento più completo dell'uomo, nella forma della riduzione del suo essere, per un lato, a materiale a disposizione per le operazioni del dominio, e per l'altro a funzionario (*der Funktionär der Technik*, Heidegger, *Holzwege*, p. 271). [...] Il pensiero che interroga la storia dell'essere porta così alla luce una vera e propria *dialettica della soggettività*, che ha il suo compimento nel mondo della tecnica: divenuto soggetto, l'uomo non è liberato per la propria affermazione più sicura, ma il suo dominio si converte nella sua servitù: è ridotto a oggetto, anzi a materiale di impiego".

² Cfr. il capitolo 1, § 2: "L'inviolabilità della natura".

³ Cfr. il capitolo 31: "Il cosmo greco e il primato della natura".

⁴ Cfr. il capitolo 34, § 3: "Dal numero come grandezza al numero come funzione".

⁵ Cfr. il capitolo 1: "Il sigillo della necessità".

⁶ PLATONE, *Simposio*, 205b-c. In questo passo platonico e in altri analoghi E. Severino scorge il tratto nichilistico della cultura occidentale che fin dalle sue origini ha pensato *l'essere come tecnica*, cioè come potenza di fare essere e non essere tutte le cose. Scrive in proposito Severino: "La cultura occidentale non può avere la capacità di stabilire alcun limite all'aggressione dell'ente che la tecnica va portando sempre più a fondo [...] perché l'essenza di tale cultura è il nichilismo metafisico, di cui la tecnica è la più radicale e rigorosa realizzazione. Già per il più antico pensiero metafisico l'essere è *téchne*. Nel *Sofista* (247d-e) Platone definisce l'essere come *dy'namis* (potenza): ciò che è (*tò ón*) è ciò che ha potenza di fare o di essere fatto: *dy'namin éit' eis poieîn éit' eis tò patheîn*. "Fare" (*poieîn*) significa condurre all'essere (*eis ousían*) ciò che prima non è (*hóper àn mé próteron ón*); "essere fatto" (*poieîsthai*) significa il venire condotto all'essere (ivi, 219b). Ma la potenza è l'essenza stessa della *téchne*, perché se questa si distingue in *téchne* produttiva e *téchne*

acquisitiva (*poietikè téchne*, *ktetikè téchne*), l'acquisizione degli enti - come il guadagno, la proprietà, la caccia, la lotta, la conoscenza - non è che un ordinamento di ciò che è già stato prodotto nelle varie forme della *poietikè téchne* (ivi, 219c). La distinzione tra *téchne* divina e *téchne* umana (*theîa téchne*, *anthropíne téchne*, ivi, 265b-e) è pertanto la suprema differenza tra gli enti. La *theîa téchne* produce tutti gli enti della natura, l'*anthropíne téchne* produce tutti gli enti, che nelle arti umane sono condotti dal non essere all'essere. L'essere è *téchne*, perché è essenzialmente avvolto dall'orizzonte del fare e dell'essere fatto, ossia perché appartiene essenzialmente al processo del condurre e dell'essere condotto dal non essere all'essere (*aitía toís mè próteron oûsin hy'steron ghígnesthai*, ivi). Se qualcosa non è *technikón* - se cioè non produce o non è prodotto, o non rientra nel processo del produrre-essere prodotto - allora non è, ossia è un niente. L'*anthropíne téchne* si è oggi completamente sostituita alla *theîa téchne*, ma il senso dell'essere rimane ancor oggi identico a quello stabilito da Platone una volta per tutte nella storia dell'Occidente. Dio e la tecnica moderna sono le due fondamentali espressioni del nichilismo metafisico". E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo* (1968), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982, pp. 196-197.

⁷ "La tecnica, dunque, non è un semplice mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento. Se facciamo attenzione a questo fatto, ci si apre davanti un ambito completamente diverso, per l'essenza della tecnica. È l'ambito del disvelamento, cioè della verità". M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* (1954), tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 9-10.

⁸ Ivi, p. 10.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Cfr. il capitolo 38: "La verità come efficacia".

¹¹ Qui E. Severino ha visto meglio di M. Heidegger perché, a differenza di Heidegger, ha colto nella stessa concezione greca dell'essere, che l'essere era già pensato fin dall'inizio come *téchne*. Si veda in proposito il testo di E. Severino qui riportato alla nota 6.

¹² Recita il testo di Aristotele "La natura è principio e causa del movimento e della quiete in tutto ciò che esiste di per sé e non per accidente. E dico 'non per accidente' perché un tale, ad esempio, essendo medico, potrebbe esser causa di salute a se stesso; tuttavia non in quanto egli è sanato possiede l'arte medica, ma semplicemente è capitato in modo accidentale che siano lo stesso il medico e il sanato. Allo stesso modo avviene per tutti gli altri oggetti prodotti tecnicamente: nessuno di essi, infatti, ha in se stesso il principio della produzione, ma alcuni lo hanno in altre cose e dall'esterno, come la casa e ogni altro prodotto manuale; altri in se stessi, ma non per propria essenza, bensì in quanto accidentalmente potrebbero diventar causa a se stessi". ARISTOTELE, *Fisica*, Libro II, 192b, 23-33. Questo passo è stato commentato anche da M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der phy'sis. Aristoteles, Physik, B,1* (1940), tr. it. *Sull'essenza e sul concetto della phy'sis. Aristotele, Fisica, B,1*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 209-211.

¹³ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., p. 11.

¹⁴ Ivi, p. 13.

¹⁵ Dice il testo di Heidegger: "Nella misura in cui l'apparato [*Rüstung*] dà luogo all'incondizionatezza dell'accrescimento e dell'assicurazione di sé, e in verità ha come scopo l'assenza di scopo, allora l'uso [*Nutzung*] dell'essente è un'usura [*Vernutzung*]. Le "guerre mondiali" e il loro carattere di "totalità" sono già conseguenze dell'abbandono dell'essere. Esse spingono a un'assicurazione di fondi a disposizione che è opera di una forma permanente di usura. Questo processo si impadronisce anche dell'uomo, il quale non può più nascondere il carattere che fa di lui la più importante delle materie prime". M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946), tr. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 60.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., p. 14.

¹⁷ Nichilistica è, ad esempio, per E. SEVERINO, l'interpretazione che l'epoca occidentale ha dato del mondo perché, fin dalle sue origini, l'Occidente ha interpretato l'essere come *téchne*, e quindi come ciò che emerge dal nulla e nel nulla ritorna. Si veda in proposito il testo riportato in questo capitolo alla nota 6, e più in generale *Essenza del nichilismo*, cit.

¹⁸ Recita il testo tedesco: "*Die Technik ist darum weder nur ein menschliches Tun, noch gar ein bloss Mittel innerhalb solchen Tuns. Die nur instrumentale, die nur anthropologische Bestimmung der Technik wird im Prinzip infällig*". M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., p. 15.

38. La verità come efficacia

In ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di “verità”, ma di qualcos’altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...

F. NIETZSCHE, *La gaia scienza* (1882), Prefazione alla seconda edizione (1886), § 2, p. 16

1. Verità ed effetti di realtà

“Svelamento” (*Unverborgenheit*) è il modo in cui Heidegger traduce la parola greca *alétheia*, che noi siamo soliti rendere con la parola “verità”.¹ Anche la tecnica, in quanto provocazione della natura, in quanto costringe la natura a svelare (*a-lethey´ein*) la sua potenza nascosta appartiene al destino della verità. Un destino che è possibile percorrere storicamente seguendo i vari modi in cui la verità si è svelata, dando di volta in volta una determinata forma all’epoca, compresa la nostra, dove sembra egemone la persuasione che non si dia più alcuna verità assoluta.

Ma dire che la verità è svelamento della natura, dire che la tecnica appartiene alla storia della verità in quanto provocazione della natura, in quanto porta allo scoperto (*a-létheia*) l’energia della natura, significa dire che la verità non è tanto “spettacolo”, “contemplazione”, “visione”, ma *forma di dominio*, quel dominio che l’uomo ha dovuto sempre esercitare sulla natura per poter sopravvivere.

Tra *verità* e *dominio* non c’è alcuna estraneità, ma perfetta coincidenza. Non si dà infatti dominio senza il possesso di vere conoscenze, così come non si dà vera conoscenza senza effetti di dominio. Anche quando la verità viene proiettata in un altro mondo è perché, non disponendo di migliori conoscenze, una simile proiezione è quella che ha effetti di dominio più efficaci

su questo mondo.

Ciò consente di dire che *essenza della verità è l'efficacia*, nel senso etimologico di ciò che “fa essere” in un modo o in un altro la realtà. Quindi la verità è *produttiva*, produce effetti di realtà, per cui con ragione Nietzsche può dire: “*Volontà di verità è una parola che sta per volontà di potenza*”,² e così dicendo esplicita in tutta la sua portata l'intuizione di Bacone: “*scientia est potentia*”.³ Gli enunciati di Bacone e di Nietzsche anticipano il senso che, nell'età della tecnica, la parola “verità” va sempre più chiaramente assumendo: *la verità come efficacia*. Probabilmente è sempre stato così, ma ora la cosa è esplicitamente saputa.

2. La verità mitica e l'efficacia rituale

Per il Greco antico, che abita la parola mitica prima dell'avvento della parola filosofica dove il problema della verità diventa dominante, il canto del poeta dice la verità (*alétheia*) perché “fa essere [*kraínei*]” dèi ed eroi sottraendoli a Oblío (*Léthe*). Dunque la verità è tale in quanto “fa essere”, in quanto “realizza”, e in questa accezione è “poetica”, nel senso di *poíein* che significa “produrre”. Sia Elogio (*Épainos*), sia Biasimo (*Mómos*) sono figure di Verità (*Alétheia*) perché “fanno essere” dèi ed eroi che, se fossero affidati a Silenzio (*Siopé*), cadrebbero in preda ad Oblío (*Léthe*), figlio della Notte.

Il motivo della *verità come efficacia*, esplicitamente dichiarato dalla parola poetica, arbitra, come dice Pindaro, dell'*étymos* del dio o dell'eroe, ossia del suo “vero significato”,⁴ salda immediatamente la parola “verità [*alétheia*]” con la parola “giustizia [*díke*]”, perché dove la parola è efficace, nel senso che “fa essere” o “non essere”, non si dà verità che non sia “conforme a giustizia”.⁵ E così la parola poetica prepara gli scenari e le figure da cui i concetti filosofici prenderanno gradatamente il loro avvio dopo essersi congedati dal mito e dal rito. Ma sia il mito sia il rito possono preparare il terreno alla filosofia in quanto a loro volta, lungi dall'essere racconto arbitrario o casuale gestualità, possiedono meccanismi di controllo della parola e del gesto, nonché procedure che ne mantengono il senso, attraverso leggi di corrispondenza che si

raccolgono intorno alla nozione di *verità come efficacia*.

Custode del mito, il poeta canta per descrivere ciò che è prima del tempo, per strappare delle vite alla dissolvenza del tempo, per riprodurre in terra l'ordine che il tempo non scalfisce. Questi tre canti riguardano rispettivamente gli *dèi*, gli *eroi* e le *regole rituali* che la parola poetica "fa essere [*kraínei*]" strappandoli ad Oblío che altrimenti li dissolverebbe. Suo compito è di trascendere il tempo e guadagnare l'eterno.

Il nesso *trascendenza-immutabilità*, guadagnato nell'eternità dell'essere dopo aver oltrepassato il divenire e il tempo, fa dell'*orizzonte mitico* quella *verità efficace* che dischiude una sorta di *metastoria* dove il senso delle azioni degli uomini è già descritto e anticipato nel suo buon fine. Questo fa sì che quando nella *storia* il negativo assale l'esistenza, l'individuo non naufraga nella negatività sopraggiunta, perché sa che c'è un ordine superiore, un *ordine metastorico*, che il mito si incarica di descrivere, in cui questa negatività, con particolari rituali, può essere riassorbita e risolta.

In tale prospettiva, l'individuo affronta il negativo e la crisi d'esistenza che ogni evento negativo dischiude, appoggiandosi a una sorta di "così-come" che il rito ribadisce. *Come* nel mito una determinata serie di eventi trova la sua soluzione positiva, *così*, praticando i riti conformi al disegno del mito, una serie analoga di eventi che sta succedendo a un individuo in un certo frangente della sua esistenza troverà la sua soluzione.⁶

In tal modo la verità mitica svolge, in termini di efficacia, una duplice funzione che consiste: nell'*inaugurare un orizzonte rappresentativo stabile* in cui ogni cosa ha già trovato la sua soluzione, e nel *destoricizzare il divenire storico* la cui drammaticità insorge quando non c'è più una metastoria che contiene un senso ulteriore rispetto a quello che l'irruzione del negativo fa apparire come senso ultimo. Come orizzonte della crisi, la verità mitica *controlla* la negatività del negativo evitandole di espandersi; come luogo della destoricizzazione del divenire la *relativizza*, consentendo di affrontare le prospettive incerte "come se" tutto fosse già risolto sul piano metastorico secondo i modelli che il mito espone e il rito ribadisce.

L'efficacia del rito non è verificata *a posteriori* con procedure di controllo, ma è garantita *a priori* dalla persuasione mitica. In

caso di scacco o mancanza di risultato la giustificazione che salvaguarda le *regole di efficacia* è ricercata o nella scorretta esecuzione del gesto rituale, o nella non idoneità dell'esecutore del gesto che può essere puro o impuro, degno o indegno, dove a livello personale si anticipa quel sistema di coppie che la filosofia, nel suo congedo dal mito, istituirà a livello impersonale nella polarità vero o falso.

Naturalmente la verità mitica consente la comunicazione solo all'interno del gruppo, della tribù o del popolo che condivide quel particolare mito in cui è stabilita una determinata connessione di significati. Fuori dal gruppo non c'è comunicazione, perché la variazione mitologica, che da gruppo a gruppo diversifica le credenze, sposta l'asse referenziale delle parole, producendo altre ritualità che ospitano altre forme di comunicazione.

Dal linguaggio mitico non può dunque scaturire un sapere universale, ma solo quei saperi regionali veicolati dalla *regolarità* rituale decisa dall'*arbitrarietà* mitologica. L'arbitrio, che pone la regola a cui gli uomini si attengono, viene portato al di fuori dell'umano e ancorato al divino. Nella sua imperscrutabilità, infatti, la divinità è quell'arbitrio che fissa la regola senza di cui la comunicazione sarebbe impossibile. Alla divinità si potrà rinunciare solo quando gli uomini accetteranno di essere gli autori delle regole, ma per questo passaggio sarà necessaria quella maturazione antropologica in grado di sopportare l'assenza di un ordine naturale o divino, e quindi di abitare senza angoscia l'ordine della *convenzione*. A ciò si perverrà con la *logica* che Aristotele provvederà a formalizzare, determinando il primo blocco delle basi discorsive e quindi il superamento delle oscillazioni di significato che sono proprie del linguaggio mitico.

3. La verità retorico-sofistica e l'efficacia persuasiva

Ma prima della filosofia, a dissacrare la verità mitica furono la retorica e la sofistica che individuarono nella *persuasione* (*peithó*) un criterio di verità più efficace di quello mitico-rituale. Infatti, senza "persuasione" sia le parole di verità, sia quelle di giustizia, sia quelle di inganno non hanno efficacia.

Cassandra è profetessa veritiera (*alethómantis*), perciò si distingue da quegli indovini che cercano di ingannare seguendo i sentieri tortuosi dell'astuzia (*skoliaí apátai*), ma per aver tradito un giuramento, Apollo l'ha privata del potere della persuasione (*peithó*), ed ora le sue parole sono inefficaci o, come dice il coro, non più degne di fede (*épeithon oudén' oudén*).⁷

La persuasione è dunque la potenza che la parola esercita sugli altri. Questo effetto, una volta consaputo, conferisce autonomia all'ordine della parola che perciò vale *per se stessa*, senza più dipendere dalla capacità di conoscere e nominare il reale. Per questo, anche se dice come effettivamente andranno le cose, le parole di Cassandra, senza persuasione, sono condannate all'inefficacia.

L'autonomizzarsi della sfera della parola, il suo fondarsi più sulla potenza *persuasiva* che su quella *conoscitiva*, concorre a creare quella figura d'anima che, sensibile alla fascinazione, si lascia modificare nelle sue opinioni, come il corpo si lascia modificare nei suoi stati dai farmaci. Per questo nella letteratura greca i termini che più frequentemente accompagnano *peithó* sono *phíltron* e *phármakon*, e per la stessa ragione Gorgia paragona il potere del *lógos* sull'anima a quello dei farmaci sul corpo. Filtri e farmaci, gli strumenti efficaci della classe sacerdotale, sono ora gli strumenti di chi possiede la parola persuasiva, perché, come ci ricorda Gorgia:

C'è tra la potenza della parola e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che c'è tra l'ufficio dei farmaci e la natura del corpo. Come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori, e altri ne eliminano altri; e alcuni troncano la malattia e altri la vita; così anche dei discorsi [*lógoi*], alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche persuasione [*peithó*] perversa, avvelenano l'anima e la stregano.⁸

Rispetto ai poeti e ai sacerdoti, retori e sofisti conoscono i giochi di seduzione (*apáte*) i cui effetti, oltre che sul "vero" e sul "falso", sono articolati sui vari registri dell'"apparenza", della "mimesi" e della "verosimiglianza" che non è falsa perché assomiglia alla realtà, e non è vera perché assomiglia soltanto. Per effetto di questa nuova articolazione, il retore e il sofista non hanno più come loro riferimento la *visione-rivelazione* (*a-*

létheia) dei poeti e dei sacerdoti, ma quell'ambito "dove nulla è stabile [*oudèn hestekòs échei*]" e dove, per dirla con Aristotele: "spetta a chi agisce tener conto di ciò che è opportuno [*tòn kairón*]" come avviene nell'arte della medicina e in quella della navigazione".⁹

Ciò che è opportuno, così come il tempo opportuno (*kairós*) si oppone a quell'ordine del tempo (*aión*) che poeti e sacerdoti evocavano per dedurre procedure rituali e quindi pratiche di comportamento. Ora che la parola non è più messaggera di eterne verità, ma è impegnata a *far valere* come vero il discorso che di volta in volta si tiene, la persuasione, in cui questa capacità si esprime, fa tutt'uno sul piano pratico con la procedura della decisione. Perciò la verità non è più *contemplativa*, ma *pratica* e *operativa*; smarrito l'ordine di riferimento, le sue congetture promuovono un ordine da costruire.

In questo collasso dell'ordine immutabile (*aión*) naufragano le stabilità, e l'opportunità (*kairós*) diventa tanto una figura del discorso quanto una pratica d'azione. Per questo l'uomo è per se stesso "misura di tutte le cose".¹⁰ La formula di Protagora dice la crisi del mondo mitico-sacrale che si dissolve a vantaggio di quella dimensione pragmatica della vita, dove, alla perdita di un riferimento immutabile ed eterno, si sostituisce un accrescimento di pratiche di dominio che compensano la carenza di verità che caratterizza ogni discorso.

Se non c'è più verità nei discorsi, saranno i discorsi stessi a produrre verità: le verità si costruiscono secondo quelle tecniche persuasive dove decisivo non è il grado di verità, ma il grado di funzionamento. Portatrice di una *scelta* che varia a seconda della *situazione*, la verità che retori e sofisti inaugurano non si misura più su un *sapere immutabile*, ma sull'*ortodossia*, di cui Platone ci dice che "non è guida meno valida dell'*epistème*, con la sola differenza che chi dispone del sapere [*epistème*] riesce sempre, mentre chi dispone solo della retta opinione [*orthè dóxa*] talora riesce e talora no".¹¹ La ragione è nel fatto che l'ortodossia si fonda "su realtà che non sono stabili da nessun punto di vista [*tà mè kekteména bebaióteta*]",¹² e le opinioni che essa produce "come le statue di Dedalo, se non sono legate, prendono la fuga e se ne vanno".¹³

Per superare l'aleatorietà dell'argomentazione retorico-sofistica e raggiungere un criterio di verità più efficace, Platone abbandona lo scenario della verità come *manifestazione*, dove non di rado l'"apparire" si confonde con l'"apparenza", per istituire una verità come *adeguazione* a una realtà supposta autonoma, la cui stabilità e autosufficienza garantiscono l'*oggettività* del giudizio contro la soggettività delle procedure retoriche e sofistiche.

E come il retore e il sofista sconfissero il poeta e l'uomo di religione adottando un criterio di verità più efficace della fede mitica, così Platone sconfisse retori e sofisti con un criterio di verità ancora più efficace, perché capace di oltrepassare l'indifferenza tra vero e falso, dopo aver individuato il principio della loro distinzione e la sua articolazione nelle procedure di identità e differenza. Il criterio dell'*efficacia* si conferma così alla base delle continue trasformazioni del concetto di verità, dove il maggior *potere* che il criterio esercita nella costruzione e nella regolamentazione dei discorsi, ne legittima il *diritto*.

4. La verità filosofica e l'efficacia logica

Con l'avvento della filosofia si assiste al primo blocco delle basi discorsive, e quindi al superamento delle oscillazioni semantiche di cui si alimenta il linguaggio mitico e la persuasione retorico-sofistica. A regolare il linguaggio è il principio di non contraddizione, per cui una cosa è se stessa e *non altro*. Il significato è ciò che scaturisce da questa *esclusione* che, annullando ogni virtualità di senso che ecceda la mera identità di una cosa con se stessa, struttura per esclusione quell'*equivalenza* dove è soppressa ogni ambivalenza simbolica, e dove il significante e il significato sono affidati a un sistema di reciproco controllo. Il controllo è rafforzato dalla struttura dell'"in quanto", per cui la stessa cosa in quanto è, appartiene alla metafisica; in quanto *diviene*, appartiene alla fisica; in quanto *bianca, lignea* ecc., appartiene alle diverse regioni a cui si applica il sapere empirico.

La domanda platonico-aristotelica che chiede *che cos'è* una cosa, la sua essenza, è una domanda che può ottenere risposta, perché, delimitati i campi e configurati i significati con quella

procedura d'esclusione messa in atto dal principio di non contraddizione, non è più possibile confondere una realtà con un'altra. Le cose finalmente significano se stesse *e non altro*, le parole che le nominano ribadiscono la loro *identità*, mentre le oscillazioni o le eccedenze di significato che ogni simbolo porta con sé sono ridotte all'insignificanza.

A ciò si perviene rinunciando a far ricorso al mondo visibile dell'esperienza, la cui ambiguità si presta a quell'interpretazione senza fine che rifiuta univocità ai significati e costanza alle rispettive relazioni. L'esperienza perde la sua innocenza, per riapparire sotto il controllo della logica che ha in sé gli strumenti sufficienti per evitare la contraddizione e garantire la verità. Di qui l'invito di Platone a "non uscire da ciò che risulta dai soli termini del discorso [*tò d'ek tôn lógon erotései se mónon*]",¹⁴ con l'avvertenza che a parlare non è più, come all'epoca dei retori e dei sofisti, il singolo individuo, il singolo gruppo, il singolo popolo, ma la logica, che ammette solo quelle parole che rispondono alle sue regole. Si tratta di regole de-terminative, a partire dalle quali il significato delle cose si conclude nella loro terminazione concettuale.

L'iperuranio platonico è il primo grande laboratorio di costruzione del sapere e della sua organizzazione. La distribuzione delle idee in generi e specie crea quel reticolato di inclusione e di esclusione che, come scrive S. Natoli, oltre a consentire l'identificazione dei significati attraverso le procedure di identità e differenza, "pone le basi per l'elaborazione delle regole di inferenza. [...] Se c'è errore esso risiede: o nell'indeterminatezza del genere e quindi in un deficit di identità, o nella combinazione di generi tra loro incompatibili",¹⁵ quindi in una deroga al principio di non contraddizione.

Questa grande costruzione platonica che, come avverte Nietzsche, ha inaugurato per l'Occidente una grammatica e una lingua logica,¹⁶ non è riconosciuta da Platone come una semplice posizione di regole linguistiche, ma è identificata con l'oggettività dell'essere stesso, che trova la sua più alta espressione nell'idea di Sommo Bene come suprema identità che fonda e include ogni distinzione.

Tra la divinità mitica e quella platonica corre un abisso,

perché la prima è l'*arbitrio* che l'insondabilità cela nel suo aspetto arbitrario, la seconda è l'*unità* precomprensiva di ogni successivo differire, è il *soggetto* nell'accezione greca di *hypókeiménon*, ossia di *ciò che sta sotto* a ogni variazione e, stando sotto, consente alle variazioni di sussistere senza contraddizione. Quando il soggetto da teologico diventerà egologico, il convenzionalismo implicito in Platone diventerà esplicito, ossia l'uomo si persuaderà che a presiedere l'ordine delle idee non è un dio, ma il suo Io, cioè la sua rappresentazione.¹⁷

La funzione strumentale della logica non sfugge ad Aristotele che chiamerà *Organon*, ossia "canone", "strumento" l'insieme delle regole logiche che, procedendo per identità e differenza, consentono l'*identificazione* delle cose. A questo punto le cose guadagnano un'identità in quanto lette da una macchina logica, e ciò vuol dire che l'identità non è *data*, ma *costruita* dalle regole che consentono di controllare e calcolare il reale, di raggiungere l'armonia mentale, di eliminare quella polivalenza di significato a cui l'apparenza del reale profusamente si concede.

Sotto il controllo della logica si costruisce un ordine universalmente valido di pensiero, neutrale per quanto riguarda il contenuto materiale. I concetti, definiti dal principio di identità e non contraddizione, diventano strumenti di predicazione e di controllo di quella molteplicità che, senza il vincolo logico, resterebbe irrelata e al limite incomprensibile, perché disponibile a tutte le predicazioni. Ogni notte, con il suo corredo di sogni, racconta questa disponibilità che la chiarezza diurna cancella.

Molto prima che la ragione scientifica e poi tecnologica si ponesse come unica istanza di controllo e di calcolo della totalità del reale, la *logica formale*, inaugurata da Platone e Aristotele, mise in condizione di accogliere la totalità del reale in generalizzazioni astratte e ordinabili in un sistema privo di contraddizioni o con contraddizioni suscettibili di riduzione. La successiva *logica scientifica*, per quanto si differenzi dall'antica logica formale, non ne contraddice l'intento che è quello di controllare e dominare il reale. Per questo la logica scientifica rimuove dall'ordine logico le cause finali che sono incontrollabili, traduce le qualità in quantità che si lasciano

calcolare e misurare, elimina la tensione tra essere e dover-essere che potrebbe sovvertire l'universo dato dal pensiero scientifico, che vuol essere oggettivo e universalmente valido. La verità non è più, come in Platone, "bella" e "buona", ma semplicemente "esatta", cioè ottenuta (*ex-actu*) dalle anticipazioni matematiche che non attendono l'accadimento del reale, ma pongono le condizioni del suo accadimento. Anche la riduzione degli attributi della verità avviene in vista di un più efficace controllo e dominio.

5. La verità scientifica e l'efficacia legislativa

Con l'avvento della scienza nell'epoca moderna il blocco delle basi discorsive diventa ancora più rigido e determinato. La *convenzione* di volta in volta adottata anticipa ogni possibile significato, abbandonando nell'insignificanza tutto quel volume di senso che trascende i *mathémata*, le anticipazioni convenute. Nasce il sapere *matematico*, cioè *anticipato*, a cui si accede solo accettando le convenzioni discorsive che l'*ego cogito* ha predisposto per l'interrogazione del mondo.¹⁸

L'unità non è più *ontologica*, né *teologica*, ma *egologica*; non si appella alle leggi della natura o alle leggi di Dio, ma alle anticipazioni dell'Io. La ragione diventa *legislatrice*, detta cioè le leggi della rappresentazione del mondo, le cui forme decidono le modalità con cui le cose appaiono. E questa è la ragione per cui da Cartesio a Hegel sarà l'*ordo idearum* a decidere l'*ordo rerum*. In seguito le idee cesseranno di essere pensate come *sostanze* per apparire sempre più esplicitamente come *funzioni* ordinatrici che consentono alle cose di apparire in un certo ordine. Le categorie di Kant sono l'esempio più evidente di questa consapevolezza. Nasce il sapere scientifico dove l'esperienza del pensiero è l'espressione del suo funzionamento.

A questo punto è possibile lasciar cadere lo statuto ontologico, a cui Platone e Aristotele avevano ancorato il concetto di verità, per guadagnare un maggior grado di *oggettività* rispetto al soggettivismo dilagante nell'interpretazione mitica da un lato e in quella retorico-sofistica dall'altro. Se infatti le anticipazioni del pensiero si

rivelano più efficaci nell'identificazione delle cose di quanto non sia la gerarchia dell'essere disegnata dall'iperuranio platonico, *per ragioni di efficacia* l'ordine dell'essere è costretto a cedere all'ordine della rappresentazione, o come dice Heidegger, della *Vor-stellung* che, anticipando metodi e ipotesi, conosce il nome della cosa prima (*vor*) che questa si presenti.

In questo senso Heidegger può parlare dell'epoca moderna come del tempo dove il mondo (*Welt*) diventa immagine del mondo (*Welt-bild*),¹⁹ e dove la verità della cosa non è più un *es-porsi* dalla sua ascosità (*alétheia*), ma un *dis-porsi* nel campo della rappresentazione anticipata dalla funzione legislativa della ragione.²⁰ Il suo stare è uno star-di-contro (*ob-jectum*) all'*ego intersoggettivo* che ha disposto l'ordine della rappresentazione. L'oggettività diventa la modalità del suo apparire, che non è più espressione dell'essere, ma richiamo ad una soggettività che vuole la cosa davanti a sé nelle modalità anticipate e predisposte.

In ciò è la pro-vocazione del sapere scientifico il quale, nella rappresentazione, possiede in anticipo l'oggetto che, con il metodo, chiama alla presenza. Il possesso è potenza sull'oggetto che si è chiamato davanti a sé, cioè pro-vocato e disposto nell'orizzonte dell'oggettività, in modo che sia possibile, seguendo lo stesso metodo, ritrovarlo allo stesso posto, onde consentire alla ragione provocante di poterne sempre disporre.²¹

Affinché la disponibilità sia universale e il più possibile garantita contro ogni eventuale smarrimento, la soggettività che dispone la posizione delle cose dovrà essere a sua volta universale e il più possibile purificata dagli inconvenienti della soggettività empirica. Dovrà essere coscienza intersoggettiva, intelletto puro che lascia fuori di sé ogni sorta di condizionamento psicologico e ogni dimensione che trascenda l'orizzonte oggettivo, dischiuso dall'anticipazione ipotetica e percorso dal metodo che ha provocato la presenza dell'oggetto.

La forma legale dell'identità, che aveva trovato la sua procedura materiale nella ritualità del linguaggio mitico, poi nell'onto-teo-logia del linguaggio filosofico, finirà con l'emanciparsi anche dalla soggettività oggettivante su cui si è costruita la scienza moderna, non appena si farà strada la

persuasione, esplicitata da Nietzsche, secondo cui il soggetto non esiste in sé, ma è posto dalle procedure discorsive che parlano di lui:

Una volta, infatti, si credeva all'“anima”, come si credeva alla grammatica e al soggetto grammaticale: si diceva, “io” è condizione, “penso” è predicato e condizionato – il pensare è un'attività per la quale un soggetto *deve* essere pensato come causa. Si cercò allora, con un'ostinazione e un'astuzia mirabili, se non fosse possibile districarsi da questa rete, ci si domandò se non fosse vero caso mai il contrario: “penso” condizione, “io” condizionato; “io” dunque soltanto una sintesi che viene *fatta* dal pensiero stesso.²²

Questa riflessione, inaugurata da Nietzsche, porterà a sostituire al *soggetto* della rappresentazione l'*ordine* della rappresentazione, cioè l'insieme dei discorsi che comprendono anche il discorso che parla del soggetto. A questo punto la verità non è più *egologica*, ma *funzionale*: i discorsi si parlano da soli. Non c'è più nessun mito, nessun Dio, nessun essere e nessun Io che li producono e, producendoli, ne statuiscano la legittimità.

6. La verità tecnica e l'efficacia funzionale

Il vuoto lasciato dal mito, da Dio, dall'essere e dall'Io non ha determinato un deperimento del concetto di verità, ma paradossalmente un suo potenziamento e insieme un suo smascheramento. Il mito, Dio, l'essere, l'Io erano altrettanti nomi che facevano riferimento a uno *scenario immutabile* a cui ancorare la verità affinché il controllo della realtà, a cui il concetto di verità da sempre rinvia, fosse il più possibile garantito. Quando nell'epoca della tecnica la verità esplicita la sua natura di controllo del reale, gli scenari immutabili possono crollare, perché la funzione da loro svolta di *principio di un ordinamento* è assunta in prima persona dalla verità che si palesa per quello che è: *funzionamento di un ordine*.

La dissoluzione di una *Ragione assoluta*, che nelle forme del mito, di Dio, dell'essere, o dell'Io rappresenta l'orizzonte stabile su cui misurare il vero e il falso, l'ordine e il disordine, libera lo spazio per numerose *ragioni discorsive* il cui grado di verità è misurato dall'efficacia delle rispettive procedure di

ordinamento. Queste mettono capo a campi del sapere che non preesistono a dette procedure, ma sono da queste dischiusi. In altri termini: lo spazio disciplinare non preesiste alla disciplina ma è da questa creato per quel tanto che essa riesce a disciplinare.

In questo modo la verità come efficacia, che succede alla verità come credenza mitologica, come manifestazione dell'essere, come rappresentazione dell'Io, inaugura quella nuova forma di sapere la cui articolazione non è decisa dai *campi* del sapere, ma dagli *strumenti* che li producono. Il passaggio dalla nozione tradizionale di "campo" a quella di "strumento" delinea una spazialità che non ha a che fare tanto con l'*estensione*, quanto con l'*operazione*. Ogni disciplina è uno *spazio operativo* dove gli strumenti che interagiscono sono ciascuno *riflesso del sistema*. Per "sistema", ovviamente, non si intende più qualcosa di assoluto, sia esso teologico, ontologico o egologico, né una totalità realizzata una volta per tutte, ma l'insieme delle unità discorsive che gli strumenti hanno prodotto nello spazio operativo da essi creato. Sistemi del genere possono, ovviamente, essere smontati e allora, invece del reticolo delle strategie in cui si esprimono gli ambiti disciplinari, si disporrà degli strumenti discorsivi che hanno generato i vari sistemi.

Oggi il sapere risponde a questa logica di *costruzione e decostruzione*, dove è possibile assistere a come ogni strumento muti senso con il mutar di luogo, e a come ogni luogo sia aperto all'aleatorietà delle migrazioni linguistiche e all'iscrizione in giochi sempre diversi. L'accento al nostro tempo non è una concessione all'attualità, ma vuol sottolineare che il sapere di oggi si costruisce in maniera assolutamente diversa dal sapere di ieri, dove un'identità, sia pure nelle variazioni che abbiamo descritto, era sempre presupposta alla costruzione del sapere.²³ Oggi questa identità è il *risultato* di una connessione tra il momento *orizzontale*, che l'impiego di determinati strumenti genera come ambito disciplinare, e il momento *verticale* che ogni singolo strumento inaugura come diversificazione degli strati linguistici.

Seguire questa connessione significa assistere non tanto all'*organigramma* del sapere, quanto allo *spostamento* costante dei volumi di senso, che dà luogo da un lato a un incremento di

significato, dall'altro a quelle convergenze e riduzioni che rendono trasparenti le regole di traducibilità. Queste non appartengono più a un sapere superiore inclusivo di tutti i saperi, ma alla strumentazione stessa con cui ogni sapere si costruisce. Evidenziare questa strumentazione significa evidenziare le regole di formazione e di circolazione dei saperi, dove il riferimento non è agli oggetti o ai dati in sé compiuti, ma alle *condizioni* che consentono ai dati di darsi e agli oggetti di configurarsi.

Queste condizioni sono *nessi di pertinenza* che nel loro insieme compongono quella rete polinodale dove ogni strumento è un nodo che apre un campo e lo struttura fino all'insorgenza del nodo successivo, dove il sapere che ne è scaturito trova il suo confine, ma insieme anche la sua traducibilità. In questo modo l'ordine del sapere è gettato nell'aleatorietà, ma non è abbandonato all'insignificanza. La perdita del punto di vista assoluto, sia esso teologico, ontologico o egologico, non conduce alla perdita radicale di senso, ma a quella *costruzione e decostruzione* che, anche se la storia lo ha sempre taciuto, da sempre presiedono alla formazione di qualsiasi sapere e alla sua traducibilità in altre forme di sapere.

Gettata la maschera ed emersa come procedura di ordinamento, la verità, nell'età della tecnica, rivela la sua natura, che non è mai stata quella dell'*adeguazione* a un ordine immutabile, ma quella della *produzione* di un ordine a cui era funzionale anche l'ipotesi di un ordine immutabile. E ciò è quanto basta per dire che la verità misura se stessa nell'ordine dell'efficacia, e trova la sua più intima natura in quella che Nietzsche chiama *volontà di verità*, che poi coincide con la *volontà di sapere* di cui l'uomo ha bisogno per orientarsi e vivere in un mondo che non è stato anticipatamente per lui predisposto. In questo senso Nietzsche può dire che: "In ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di 'verità', ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...".²⁴ L'età della tecnica, evidenziando il concetto *strumentale* della ragione, conferma il sospetto di Nietzsche.

¹ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), tr. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987. Si veda a questo proposito il commento di U.

GALIMBERTI al testo di Heidegger: *Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia 1973, pp. V-LIX.

² F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht* (1906), tr. it. *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 1992, § 534. Questo frammento non compare in questa formulazione nell'edizione oggi canonica delle opere di Nietzsche curata da G. COLLI e M. MONTINARI per l'editore Adelphi, ma analogo concetto è ampiamente svolto nei *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, tr. it. *Frammenti postumi, 1887-1888*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1971, vol. VIII, 2, autunno 1887, fr. 9 (91), pp. 44-45.

³ F. BACONE, *Instauratio magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, Libro I, § 3, p. 552.

⁴ PINDARO, *Ode Nemea* VII, v. 63, e *Ode Pitia* I, v. 68. Nella stessa accezione il termine è impiegato – nella versione: *etétymos* – da ESiodo, *Opere e giorni*, v. 10, p. 248. Sul significato di *étymos* (etimo) e il suo rapporto con *eteós* (vero, genuino, reale) ed *etétymos* (cosa vera, rispondente a realtà) si veda lo studio di W. LUTHER, "*Wahrheit*" und "*Lüge*" im ältesten Griechentum, Leipzig 1935.

⁵ PINDARO, *Ode Nemea* III, v. 29. Lo stesso concetto ritorna nell'*Ode Pitia* IX, vv. 95-96 dove si dice: "Per essere giusti occorre lodare con tutto il cuore anche l'impresa di un nemico", perché, come è ribadito nell'*Ode Olimpia* II, vv. 105-106, l'elogio è una forma di giustizia, per cui "se l'invidia minaccia l'elogio, è contro la giustizia". I poeti, infatti, recita l'*Ode Nemea* VIII, v. 40: "sono uomini di talento e di equità".

⁶ Questa logica del "come-se" è stata adottata da E. De Martino per spiegare la magia e la modalità del suo funzionamento. Si veda in proposito di E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, Boringhieri, Torino 1958, e *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959.

⁷ ESCHILO, *Agamennone*, vv. 1212-1241.

⁸ GORGIA, DK, *Encomio di Elena*, § 14. L'analogia tra parola e farmaco, inteso ora come rimedio ora come veleno, è ripresa anche da PLATONE nel *Lachete*, 185e, nel *Protagora* 312, e nel *Teeteto*, 167a.

⁹ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, Libro II, 2, 1104a, 4-10.

¹⁰ PROTAGORA, DK, fr. B 1.

¹¹ PLATONE, *Menone*, 97b-c.

¹² PLATONE, *Filebo*, 59b.

¹³ PLATONE, *Menone*, 97d.

¹⁴ PLATONE, *Sofista*, 240a.

¹⁵ S. NATOLI, *Identità e differenza* (1983), in *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 173.

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* (1871-1876), tr. it. *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

¹⁷ Cfr. il capitolo 34: "L'emancipazione della tecnica dall'ordine teologico e la fondazione dell'umanismo".

¹⁸ Cfr. il capitolo 34, § 1: "La matematicità del pensiero moderno".

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), tr. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

²⁰ Cfr. il capitolo 37: "La tecnica moderna come disposizione del mondo".

²¹ Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente* (1975), il Saggiatore, Milano 1996, e in particolare il capitolo IV: "La provocazione della scienza e della tecnica", pp. 110-151.

²² F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2, p. 60. Lo stesso concetto ritorna in un

frammento postumo del 1885: "Ciò che mi divide nel modo più profondo dai metafisici è questo: non concedo loro che l'io sia ciò che pensa; al contrario considero l'io stesso una costruzione del pensiero, dello stesso valore di 'materia', 'cosa', 'sostanza', 'individuo', 'scopo', 'numero'; quindi solo una *finzione* regolativa, col cui aiuto si introduce, si *inventa*, in un mondo del divenire, una specie di stabilità e quindi di 'conoscibilità'. Il credere alla grammatica, al soggetto e oggetto grammaticale, ai verbi, ha soggiogato finora la metafisica; io insegno ad abiurare questa fede. È il pensiero che pone l'io, ma si è finora creduto, come crede il 'popolo', che nell'io penso ci fosse qualcosa di immediatamente certo e che questo 'io' fosse la causa data del pensiero; secondo un'analogia con questa abbiamo 'inteso' tutti gli altri rapporti causali. Per quanto consueta e indispensabile questa funzione possa essere, niente dimostra che la sua natura non sia fittizia. Qualcosa può essere condizione di vita e *tuttavia falso*". F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, tr. it. *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VII, 3, fr. 35 (35), maggio-luglio 1885, p. 203.

²³ Per un adeguato approfondimento di quanto qui andiamo esponendo in rapida successione, rinvio al saggio di S. NATOLI, *Identità e differenza* (1983), in *Teatro filosofico*, cit., pp. 164-179.

²⁴ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., 1965, vol. V, 2, Prefazione alla seconda edizione, autunno, 1886, p. 16.

39. La ragione come strumento

La ragione stessa è divenuta un semplice accessorio dell'apparato economico onnicomprensivo. Essa funge da utensile universale per la fabbricazione di tutti gli altri, rigidamente funzionale allo scopo [...]. Si è finalmente realizzata la sua vecchia ambizione, di essere il puro organo degli scopi.

M. HORKHEIMER, TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), pp. 38-39

1. La strumentazione filosofica e la concettualizzazione del mondo

L'esplicitazione illuministica. Si è soliti definire "strumentale" quel tipo di razionalità il cui orizzonte è circoscritto al calcolo più economico tra i mezzi a disposizione e i fini che ci si propone di raggiungere. La sua misura è il massimo dell'efficienza, a sua volta espressa dal miglior rapporto tra i costi impiegati e i risultati raggiunti.

Si è soliti indicare l'inizio dell'affermazione della ragione strumentale nell'epoca illuministica quando, desacralizzato il mondo, le cose perdono il significato ad esse conferito dal posto occupato nella catena dell'essere, per ridursi a meri strumenti della progettualità umana. Analogamente i modi dell'azione e gli assetti sociali non sono più fondati sull'ordine delle cose o sulla volontà di Dio, ma sul principio economico della miglior efficienza e della maggior funzionalità.

In realtà l'illuminismo non *inaugura* la ragione strumentale, ma semplicemente *esplicita* la natura strumentale che da sempre caratterizza la ragione, anche quando questa era

pensata come “ragione del cosmo”, come “cosmo-logia”, perché, solo fissando delle costanti nel cosmo l’uomo poteva aver ragione delle cose e direzione nelle proprie azioni.

Le costanti cosmologiche, che nell’orizzonte mitico si chiamavano *dèi*, in quello filosofico *idee*, in quello scientifico *leggi*, sono quelle condizioni che consentono alla ragione di “aver ragione” della natura, per cui da sempre la ragione è *tecnica di dominio*, e quindi *strumento* di sopravvivenza che consente all’uomo di sottrarsi alla prima radice dell’angoscia cioè l’angoscia dell’imprevedibile.

La ragione mitica e la regolarità analogica. Nominando, raccontando, indicando l’origine, il mito espone, fissa, classifica, spiega. Solidificandosi in dottrina e riformulandosi in rito, il mito prescrive le azioni degli uomini in conformità alla spiegazione del mondo. Nel mito sono gli *dèi* a rappresentare gli elementi della natura: così è Zeus che presiede il cielo diurno, Apollo il ciclo del sole, Eolo il turbamento dei venti, Poseidone le insidie del mare.

Ciò significa da un lato che è possibile dominare gli elementi della natura con la preghiera e il sacrificio agli *dèi*, dall’altro che prende avvio quel processo di astrazione (dall’elemento della natura alla sua essenza mitologica) in cui è riconoscibile il tratto specifico della ragione, che controlla la molteplicità concreta degli eventi con l’individuazione delle costanti che tutte le caratterizza.¹ La procedura non ha ancora la raffinatezza della logica formale, ma dice come già il mito abbia guadagnato la garanzia della regolarità analogica e assegnato al rito il compito di confermarla.²

La ragione filosofica e la regolarità logica. Alla regolarità logica perviene esplicitamente Aristotele per il quale:

Sapienza [*sophía*] è la scienza [*epistéme*] dei principi e delle cause.[...] Infatti mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, viceversa essi non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette. [...] È allora evidente che occorre acquistare la scienza delle cause prime: infatti diciamo di conoscere una cosa, quando riteniamo di conoscerne la causa prima.³

Così la filosofia inaugura se stessa come ricerca delle cause, e nelle cause (materiali, formali, efficienti, finali) vede gli strumenti che consentono il dominio della natura. Sottesa alla proclamata “contemplatività” o “teoreticità” della filosofia,⁴ c’è l’esigenza “pratica” di disporre degli strumenti idonei al controllo della natura. Ben prima dell’enunciazione baconiana “*scientia est potentia*”,⁵ il sapere è al servizio del potere, è strumento del suo esercizio.

La logica formale e il controllo concettuale. La funzione strumentale della ragione non sfugge ad Aristotele, che denomina *Organon*, ossia “canone”, “strumento”, l’insieme delle regole che consentono di controllare il reale attraverso l’eliminazione della contraddizione che la sua apparenza di volta in volta evidenzia, in modo da raggiungere l’armonia della mente. La connessione tra *concetto* e *controllo* è già evidente in Platone, per il quale con il concetto universale la ragione è in grado di controllare i casi particolari, e ancor più lo è in Aristotele, per il quale la conoscenza delle cause prime, in quanto conoscenza dell’universale, è, tra le conoscenze, la più efficace e sicura, perché disporre delle cause significa disporre dei loro effetti.

Si costruisce così un ordine universalmente valido di pensiero, nel quale i concetti diventano strumenti di predicazione e di controllo di quella molteplicità che, senza l’unificazione concettuale, resterebbe irrelata e incomprensibile. Molto prima che la ragione scientifica e poi tecnologica si ponessero come unici strumenti di controllo e di calcolo della totalità del reale, la ragione filosofica rese possibile accogliere la totalità del reale in generalizzazioni astratte e ordinabili in un sistema privo di contraddizioni o con contraddizioni suscettibili di riduzione. Si distinse la dimensione universale calcolabile e oggettiva da quella particolare, incalcolabile e soggettiva, si elevò la prima al rango di “ciò che si impone” (*epistème*) e si relegò la seconda nell’ambito diminuito dell’“apparenza ingannevole” (*dóxa*).

Nell’età moderna, la ragione cartesiana, per quanto si differenzi dalla ragione platonico-aristotelica, non solo non ne contraddice l’intento, che è poi quello di controllare e dominare il reale, ma lo rigorizza attraverso l’*eliminazione*

delle cause finali che sono incalcolabili, la traduzione delle qualità in quantità che sono da tutti verificabili e misurabili, la soppressione della tensione tra *essere* e *dover-essere*, perché la verità non è più paradigma ideale a cui tendere, ma risultato ottenuto (*ex actu*, e perciò *esatto*) dalle anticipazioni matematiche che non attendono l'accadimento del reale, ma pongono le condizioni del suo accadimento.⁶

La logica dialettica e il controllo oggettuale. Ma sia la ragione platonico-aristotelica, sia la ragione cartesiana non sono ancora “strumenti” perfetti perché, nell’universalità della loro astrazione e generalizzazione, ancora soffrono quella che Hegel chiama: “l’angoscia davanti all’oggetto [*Angst vor dem Objekt*]” che può essere superata solo da una ragione le cui “determinazioni abbiano insieme anche un valore e un’esistenza oggettivi”. Ciò significa che: “sia lo spirito, sia la natura hanno leggi universali, cui si conformano la loro vita e i loro mutamenti”.⁷ Solo così la ragione può adeguarsi perfettamente al reale e il reale al razionale.⁸

Nasce la *ragione dialettica*, che ha per oggetto non la forma astratta e generale del pensiero che lascia fuori di sé la concretezza del contenuto, né i dati dell’esperienza immediata, perché questa, arrestandosi all’apparenza dei fatti, tralascia i fattori che li determinano. La ragione dialettica comprende la natura come universo storico, dove i fatti sono il prodotto della propria potenza e dove le tensioni tra essere e dover-essere, tra razionale e irrazionale sono parti integranti del medesimo universo in cui si affrontano le forze presenti e le capacità potenziali.

La ragione filosofica e il primato dei fini. Da Platone a Hegel il carattere *strumentale* della ragione, da sempre attenta al reperimento dei mezzi più idonei al dominio della natura, vive la sua vita nascosta e occultata dalla persuasione secondo cui esiste nella realtà un *ordine razionale* che la mente umana deve cogliere per poi adeguarvisi. Partendo da questa persuasione era possibile descrivere una gerarchia di tutti gli esseri nella quale erano compresi l’uomo e i suoi fini il cui grado di ragionevolezza dipendeva dalla loro capacità di armonizzarsi con la ragione del Tutto. Questa ragione, che

Eraclito chiama *Lógos*, viene indicata come legge del cosmo, a proposito del quale sempre Eraclito scrive:

Questo cosmo, che è di fronte a noi e che è lo stesso per tutti, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure.⁹

Riferendosi a questa “misura” scandita non dal progetto umano, ma dal ciclo cosmico, Platone può dire:

Anche quel piccolo frammento che tu rappresenti, o uomo meschino, ha sempre il suo intimo rapporto con il cosmo e un orientamento ad esso, anche se non sembra che tu ti accorga che ogni vita sorge per il Tutto e per la felice condizione dell’universa armonia. Non per te infatti questa vita si svolge, ma tu piuttosto vieni generato per la vita cosmica.¹⁰

Qui la nascente ragione occidentale consuona con la sapienza orientale per la quale:

Se principi e re fossero davvero guardiani del Tao, allora tutti gli esseri si sottometterebbero spontaneamente ad essi. Cielo e terra si unirebbero per lasciar cadere una benefica rugiada che il popolo riceverebbe spontaneamente in parti uguali senza che nessuno debba prendersene cura.

L’ordine della città seguirebbe l’ordine del Tao la cui rete si getta su vaste estensioni, si apre su di esse e, per quanto allentate siano le sue maglie, nulla sfugge ad esse.¹¹

L’ordine del Cosmo, o come vuole Lao-tzu del Tao, rappresenta la misura per saggiare la razionalità dei pensieri e delle azioni umane, a cui si concede legittimità solo se in armonia alla razionalità universale, dalla quale si deducono i criteri per il trattamento di tutte le cose. In questo scenario decisivi non sono i *mezzi*, ma i *fini* che hanno la loro solida iscrizione nel cielo e sulla terra.

La ragione scientifica e il primato dei mezzi. Solo quando con l’avvento della ragione scientifica si evidenzierà che i fini, che si supponevano iscritti nella natura, altro non erano che mezzi escogitati dalla mente umana per dominarla, il gioco si farà scoperto e la ragione non apparirà più come un

principio immanente alla realtà, ma come una *strumentazione* di cui la mente umana dispone per il *dominio della realtà*. A questo punto la ragione appare per quello che è sempre stata: una *tecnica per il calcolo* delle disponibilità, dei mezzi, delle possibilità e delle probabilità per il conseguimento di un dato scopo che *non* è razionale in sé, ma lo *diventa* se il calcolo lo stabilisce.

A questo punto la razionalità non è più una prerogativa dei *fini*, ma della *relazione mezzo-fine*, perché solo la funzionalità di questa relazione, la sua economicità evidenziata dal calcolo, fanno apparire un fine “ragionevole” o “irragionevole”. Alla ragione, sia essa filosofica o scientifica, non spetta più segnalare i fini ultimi dell’esistenza umana, ma la bontà della correlazione mezzofine, dove un fine è “buono” solo se a sua volta è un mezzo per un fine ulteriore, nella logica di quella “cattiva infinità”, come vuole l’espressione di Hegel,¹² che noi oggi chiamiamo “progresso”. Con il progresso l’uomo paga l’accrescimento del suo potere con l’estraneazione dai fini per cui lo esercita.

2. La strumentazione scientifica e il calcolo del mondo

La radicalizzazione della ragione oggettiva. In uno dei suoi frammenti Senofane scrive:

Se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani e potessero con le loro mani disegnare e fare ciò che appunto gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggianti così come ciascuno di loro è foggiato.¹³

Denunciando la mitologia come creazione soggettiva e quindi come falsa oggettività, la filosofia dispiega una ragione oggettiva che la scienza radicalizza mostrando che la realtà in sé non è conoscibile, perché la “ragione” che si presume rinvenire in essa non è altro che l’“effetto” della strumentazione con cui la si indaga. In proposito Kant è chiarissimo:

È necessario che la ragione si presenti alla natura avendo in mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbian valore di legge, e nell’altra l’esperimento, che

essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di *scolaro* che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sebbene di *giudice*, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge.¹⁴

L'antropologizzazione del mondo. Chiamata davanti o, come vuole l'espressione di Heidegger, pro-vocata (*heraus-gefördert*) dalla ragione scientifica per render ragione di sé,¹⁵ la natura appare nei termini predisposti dalle anticipazioni della ragione e, in questo rivelarsi *razionale*, nasconde il suo volto *naturale*, offre di sé il richiesto trattenendo in sé il non-richiesto, risponde all'appello della ragione scientifica nei limiti previsti dalla sua provocazione.¹⁶ E ciò perché, scrive Nietzsche:

Viene anticipatamente fissato *ciò* che in seguito dovrà essere la "verità"; in altre parole viene scoperta una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante, e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità [...]. Quest'ultima ha un valore limitato, a mio avviso; è completamente antropomorfa e non contiene neppure un solo elemento che sia "vero in sé", reale e universalmente valido a prescindere dall'uomo. L'indagatore di queste verità, in fondo, cerca soltanto *la metamorfosi del mondo nell'uomo*, si sforza di comprendere il mondo come una cosa umana e nel caso migliore riesce a raggiungere il sentimento di una assimilazione. Allo stesso modo in cui l'astrologo considerava le stelle al servizio degli uomini e in collegamento con la loro felicità e con i loro dolori, così un tale indagatore considera il mondo intero come connesso con l'uomo, come l'eco infinitamente ripercossa di un suono originario, cioè dell'uomo, come il riflesso moltiplicato di un'immagine primordiale, cioè dell'uomo. Il suo metodo considera l'uomo come misura di tutte le cose: nel far ciò tuttavia egli parte da un errore iniziale, credere cioè che egli abbia queste cose immediatamente dinanzi a sé, come oggetti puri. Egli dimentica che le metafore originarie dell'intuizione sono pur sempre metafore, e le prende per le cose stesse.¹⁷

Con il risolvimento della natura nelle ipotesi anticipate dalla ragione scientifica si conclude l'epoca del pensiero come *theoría*¹⁸ e si dischiude l'epoca del pensiero come *poíesis* e come *téchne*, come produzione del mondo naturale e del mondo umano secondo i programmi della ragione. La filosofia, che era nata come indagine amorosa intorno alla natura (*philía*

perì *phy'seos*), si traduce senza residui in *antropologia*,¹⁹ non nel senso diminuito dello studio dell'uomo, ma in quello ben più radicale che erge l'uomo a *lógos* supremo. Quest'ultimo al pari dell'antico *Lógos*, in sé raccoglie (*léghein*) il senso e il significato di tutte le cose, la cui presenza non è più un *es-porsi* che desta meraviglia, ma un *dis-porsi* nel campo dischiuso dalle ipotesi anticipate. Il loro *stare*, come dice Heidegger, è uno *star-di-contro* (*ob-jectum*, *Gegenstand*) a un soggetto che ha disposto l'ordine di presentazione. A partire da qui, scrive Heidegger:

L'uomo decide in proprio del modo in cui deve situarsi rispetto all'ente ridotto a oggetto. Ha così inizio quel modo di esser uomo che consiste nel prender possesso della sfera dei poteri umani come luogo di misura e di dominio dell'ente nel suo insieme. L'epoca, caratterizzata da un evento di questo genere, non è qualcosa di nuovo solo in confronto al passato, ma si impone come nuova in se stessa e assolutamente. La novità concerne il mondo nel senso che si è fatto immagine. [...] Ciò non fa che rafforzare la soggettività. Nell'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato, il soggettivismo dell'uomo raggiunge quel culmine da cui non scenderà che per adagiarsi sul piano dell'uniformità organizzata e per installarsi in essa. Questa uniformità è infatti lo strumento più sicuro del dominio completo, cioè tecnico, della Terra.²⁰

La pro-vocazione della ragione scientifica. L'oggettività che la scienza determina è il prodotto di una *soggettività* che vuole la cosa davanti a sé nelle modalità da essa anticipate e predisposte. In ciò è la *pro-vocazione* della scienza nei confronti della natura, i cui elementi sono chiamati davanti al "tribunale" scientifico e disposti nell'orizzonte dell'oggettività in modo che sia possibile, seguendo lo stesso metodo, ritrovarli allo stesso posto, onde consentire alla volontà di potenza di poterne in qualunque momento disporre.

Affinché la disponibilità sia universale e il più possibile garantita contro ogni eventuale smarrimento, la soggettività che dispone la posizione delle cose dovrà essere a sua volta universale e il più possibile purificata dagli inconvenienti della soggettività; dovrà essere, come dice Jaspers, coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*), intersoggettività (*das Gleiche für jeden Verstand*), intelletto puro che lascia fuori di sé ogni sorta di condizionamento psicologico tipico di ogni

esserci empirico (*Bewusstsein als Dasein*), e ogni dimensione che trascenda l'orizzonte oggettivo dischiuso dall'anticipazione ipotetica, e percorso dal metodo che ha provocato la presenza dell'oggetto.²¹

La pre-potenza della ragione scientifica. Destituendo di senso tutto ciò che non rientra nel suo ambito, la razionalità scientifica pone se stessa come *orizzonte intrascendibile*, e così facendo traduce la sua *potenza* in *pre-potenza*. Si tratta di una pre-potenza tranquilla che non ha bisogno di gesti violenti, perché la sua potenza viene prima (*pre-*) dell'esercizio del suo effettivo potere. Essa infatti consiste nella posizione anticipata di sé come unico orizzonte in cui solamente trovano senso e giustificazione uomini, azioni e cose.²²

E come un tempo la natura era pensata *prima* degli uomini e degli dèi, così ora la razionalità scientifica è pensata *prima* di ogni evento che ad essa si appella per trovare senso e significato. Né vale richiamarsi ai *dati di fatto* a cui fa riferimento la scienza come all'inoltrepassabile e quindi come al limite della sua potenza, perché nell'universo onnicomprensivo della razionalità scientifica i *dati di fatto* sono in realtà il *prodotto* di quel *fare* anticipante che determina il modo di darsi, di offrirsi, di presentarsi del reale.

Dire allora che la scienza si attiene solo ai *dati di fatto* significa dire semplicemente che la scienza considera reale solo ciò che *si dà* nelle modalità attese da quel *fare operativo* che è proprio delle sue ipotesi. Dire che la scienza è *esatta* significa dire che la scienza non si prende cura della verità, ma solo di ciò che sortisce (*es-*) dalla sua attività (*-atto*). Come "teoria del reale"²³ la scienza non *contempla* la realtà, ma *controlla* se la realtà osserva le ipotesi anticipate, se la realtà corrisponde al trattamento a cui è stata sottoposta dalle ipotesi.

L'operazionismo come essenza della ragione scientifica. In ciò è l'essenza *operativa* della ragione scientifica. Il suo *operazionismo* la esclude dalle espressioni teoretico-contemplative ("La scienza non pensa" scrive Heidegger),²⁴ per includerla tra le espressioni pratico-produttive prima ancora del suo impiego tecnico. Anzi la ragione scientifica può

produrre e di fatto produce la tecnica, perché la sua essenza non è contemplativa, ma fin dall'origine produttiva. Ciò significa che la tecnica non è la semplice applicazione dei risultati scientifici, ma è la *forma della scienza* che, in quanto tale, traduce il pensiero da teoretico in produttivo.²⁵

La produzione scientifica, infatti, come osserva opportunamente Heidegger, si esprime nell'oggettivazione delle cose che le fa apparire come oggetti (*Gegen-stand*) per un soggetto; la produzione tecnica si esprime nella disponibilità delle cose (*Be-stand*) resa possibile dalla loro oggettivazione. Le cose, cioè, sono chiamate (*pro-vocazione scientifica*) nell'orizzonte dell'oggettività anticipata dalla scienza, affinché siano disponibili ad ogni richiesta d'impiego (*pro-vocazione tecnica*) da parte dell'uomo.²⁶

In quanto produzione, sia la scienza sia la tecnica, come già abbiamo visto,²⁷ continuano ad essere iscritte nell'antico significato greco di *poíesis*, con l'avvertenza però che l'operare che scaturiva dal sapere antico si limitava ad *assecondare* la natura, mentre l'operare che scaturisce dal sapere scientifico moderno *dispone* della natura a partire dalla progettualità umana. In questa "disposizione", con conseguente "disponibilità" della natura, si esprime l'essenza operativa della ragione scientifica.²⁸

3. La strumentazione tecnica e il disincanto del mondo

La traduzione dei "fini" in "risultati". La ragione mitica e la ragione filosofica, pur essendo una ricerca sempre più perfezionata di strumenti per dominare la natura, restavano ancora avvolte da un certo *incanto*, che consisteva nell'ipotizzare la natura come se avesse in sé una propria razionalità che era compito del pensiero umano scoprire. La natura era pensata come misura e la ragione umana come ciò a cui questa misura doveva adeguarsi.

Quando con la nascita della scienza moderna il rapporto si capovolge e si ipotizza che debba essere la natura ad essere misurata dalle anticipazioni matematiche predisposte dalla ragione umana, si legge questo capovolgimento come un semplice *espediente metodologico* che non nega l'inseità della

natura e la profonda razionalità che la percorre.

Da Platone a Hegel il pensiero occidentale ritiene quindi che la natura parli un proprio linguaggio di cui il pensiero umano è il portavoce, tanto più veritiero quanto più si armonizza con la razionalità della natura, che dunque possiede intrinsecamente un significato di ordine assiologico e normativo. In base a questo significato si dà un *primato dei fini* iscritti nell'ordine naturale, rispetto ai mezzi escogitati dal pensiero umano per il loro conseguimento.

Ma la ragione scientifica, quantificando la natura ed esprimendola in strutture matematiche, ritiene di non poterla concepire scientificamente in termini di "cause finali", e perciò i *fini* decadono a semplici *risultati* ottenuti per aver compiuto determinate operazioni. L'*operazionismo*, che la ragione scientifica inaugura, misura se stesso sull'efficacia del procedimento, sostituendo i concetti con le formule e le cause con le regole e le probabilità. Così facendo non nega né mette in dubbio l'esistenza di una realtà esterna (la kantiana "cosa in sé"), ma sospende il giudizio su ciò che questa realtà può essere, considerando la questione inessenziale e al limite priva di significato.

Ciò comporta un mutamento nel modo di procedere della ragione, che si ritiene investita non più dalla domanda *metafisica* che chiede "che cosa" una cosa è, ma dalla domanda *funzionale* che chiede "come" con quella cosa è possibile operare. Da ciò discende una libertà della ragione che, non più impegnata dall'indagine sulla natura delle cose, si sente esonerata da ogni responsabilità etica, estetica o politica, perché ritiene di poter essere scientificamente chiamata in causa da nessun altro contesto che non sia il contesto operativo.

Il primato dell'“esser-così” sul “dover-essere”. I valori, che la ragione mitica e quella filosofica avevano rispettivamente fondato sulla legge divina e sulla legge naturale, e additati come strumenti validi per la realizzazione dell'esistenza umana in armonia con la natura, non essendo scientificamente verificabili, diventano *soggettivi* e, per quanto riconosciuti, rispettati e consacrati dalla tradizione, per il fatto di non essere oggettivamente verificabili non possono godere

di una dignità superiore a quella che compete alle transazioni della vita reale. Anzi, più sono al di sopra della realtà, meno sono reali. Il loro carattere ascientifico riduce la legittimità della loro pretesa a una realizzazione su scala universale e, con il loro dissolversi in una vaga atmosfera etica o metafisica, si indebolisce fino all'annullamento l'opposizione che essi rappresentano alla realtà stabilita. Questa a sua volta diventa un *orizzonte intrascendibile*, perché è la sola ad essere riconosciuta dalla ragione scientifica, rispetto a cui il "dover-essere" celebra la propria impotenza. In questo senso Heidegger scrive:

Il predominio essenziale della tecnica si manifesta anche in quelle zone marginali in cui si tenta ancora di controllare la tecnica con l'aiuto delle tavole dei valori tradizionali; si tratta di sforzi nei quali si fa già ricorso a mezzi tecnici, che sono ben altro che semplici fattori estrinseci.²⁹

Il risolvimento del dualismo cartesiano. Ma qui non si fraintenda. Il primato dell'esser-così, che la ragione scientifica inaugura rispetto al *dover-essere*, non è il primato della *res extensa*, perché man mano che la ragione scientifica riformula la *res extensa* in equazioni matematiche che, tradotte in tecnologia, la rifanno, *res extensa* non è più la materia naturale, ma il prodotto artificiale della tecnica a cui la *res extensa* è approdata.

In questo modo la tecnica ha risolto il dualismo cartesiano, non recuperando husserlianamente l'*intenzionalità della mente* originariamente aperta alla natura,³⁰ ma risolvendo la natura nelle *operazioni della mente*, per cui la natura è percepita solo a partire da quell'*a priori tecnico* che la coglie come mero *strumento* del suo operare. A questo proposito Heidegger è stato chiarissimo:

L'uso di macchinari e la costruzione di macchine non sono affatto la tecnica stessa, ma soltanto uno strumento ad essa conforme per la realizzazione della sua essenza nell'oggettività delle sue materie prime. Lo stesso fatto che l'uomo divenga soggetto e il mondo oggetto, è una conseguenza dell'attuarsi dell'essenza della tecnica e non il contrario.³¹

La riduzione dell'ignoto a incognita matematica. La

ragione mitica, filosofica e scientifica, nell'inaugurare la soggettività dell'uomo e nel potenziarla, tradiscono la loro nascosta intenzione tecnica appena celata dall'*incanto* del mondo. L'età della tecnica, inaugurando il *disincanto* del mondo, svela l'intenzione nascosta di ogni operazione razionale, che è poi quella di eliminare ogni forma di *ignoto* da cui possa sopraggiungere l'*imprevedibile* che, lo abbiamo visto,³² è la fonte originaria dell'angoscia.

Come ci ricordano Horkheimer e Adorno,³³ "ignoto" era per i primitivi lo straniero, da cui ci si difendeva o accogliendolo nel gruppo come ospite onorato (*hospes*) o uccidendolo come nemico (*hostis*), talvolta ritualmente divorato per incorporarne l'estraneità e restaurare quell'immanenza che esorcizza il "fuori" la cui semplice idea è fonte d'angoscia. La tecnica, ricreando la natura nell'artificio, esorcizza l'estraneità della natura, il suo esser "fuori" dalle possibilità di controllo dell'uomo, e così ribadisce l'antica angoscia e l'inutile rimedio, perché non è un rimedio risolvere l'*ignoto* nell'*incognita* di un'equazione che l'operazione matematica può risolvere.

La sottomissione della novità all'ordine della previsione. C'è una sotterranea analogia tra l'ideazione mitica che il rito ribadisce e l'ideazione tecnica che il calcolo matematico controlla: far apparire la *novità* di ogni evento come un caso *previsto* e in qualche modo già annunciato dal racconto mitico o dal calcolo matematico che, includendo la realtà nello schema anticipato, la perpetua come eterna ripetizione.

L'immodificabilità del destino che ratifica ciò che è, e l'anticipazione della scienza che concepisce la spiegazione come ripetizione, livellano tutto ciò che potrebbe essere altrimenti nel processo automatico di un pensiero il quale, svolgendosi per conto proprio, anticipa la macchina che, materializzando l'automatismo del pensiero, finisce per sostituirlo. Per dirla con Heidegger: non è più il pensiero che *pensa*, ma il pensiero che *calcola* e che, come Kant ha ampiamente dimostrato, trova nella cosa ciò che la ragione vi ha anticipatamente posto.

Il criticismo kantiano, che individua il valore della ragione nella consapevolezza dei suoi limiti, per cui non è possibile

conoscere le cose in se stesse, ma solo la loro costruzione fenomenica che si realizza attraverso le anticipazioni aprioristiche della ragione, in realtà non è che la celebrazione dell'automatismo della ragione calcolante che risolve il soggetto (l'Io penso) nell'attività del calcolo, e l'oggetto (la cosa) nella materia su cui il calcolo si esercita.

La sottomissione del soggetto e dell'oggetto al formalismo logico, oltre a ridurre il pensiero a pura tautologia, o, come dicono Horkheimer e Adorno: "il mondo a un gigantesco giudizio analitico",³⁴ anticipa l'automatismo tecnologico della macchina, la cui produzione corrisponde rigorosamente alla sua alimentazione.

La riduzione del *lógos* a tecno-logia. La trasformazione della realtà naturale in realtà scientifica (Kant) è di fatto la trasformazione della realtà naturale in realtà tecnologica, essendo la scienza null'altro che una tecnica per padroneggiare la natura. Ma, tolta questa finalità, l'universo tecnologico è indifferente a qualsiasi altro fine, perché il valore di uno strumento è misurato esclusivamente dalla sua efficienza e non dal fatto di essere impiegato, ad esempio, per la pace o per la guerra.

A questo punto la ragione non è più regola dell'*azione* (della prassi), ma regola del *procedimento* più economico per ottenere, dai mezzi disponibili, i risultati previsti. Come regola del procedimento, la ragione è "tecnica" e il suo *lógos* corretto è *tecno-logia*, che trova nell'*operazionismo* la sua espressione.

L'operazionismo tecnico, come l'a priori kantiano, risolve, annullando in sé, sia il soggetto, sia l'oggetto, perché il soggetto si riduce a quelle pratiche di conoscenza che sono le manipolazioni tecniche, e l'oggetto alla reazione della materia (che in sé rimane ignota) a dette manipolazioni. Ma se soggetto e oggetto, spirito e materia acquistano significato solo a partire dall'operazionismo tecnico, l'universo tecnologico si configura come quell'*universo intrascendibile* responsabile di tutte le possibili significazioni, perché al di là di esso altre non se ne danno.

A questo punto la tecnica torna ad essere la regolatrice della prassi, ma di una prassi da essa stessa costruita, dove il mondo della vita, la husserliana *Lebenswelt*, acquista rilevanza solo se

è in grado di tradursi nel mondo della tecnica.

¹ Si veda a questo proposito K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos. Mythische Welterfahrungen im wissenschaftlichen Zeitalter* (1985), tr. it. *La verità del mito*, Feltrinelli, Milano 1990.

² Cfr. il capitolo 38, § 2: "La verità mitica e l'efficacia rituale" dove si mostra come il mito dischiuda una sorta di *metastoria* in cui il senso delle azioni degli uomini è già descritto e anticipato nel suo buon fine; nonché il capitolo 7, § 2: "Destino e causalità" in cui sono descritti i primi tentativi di razionalizzazione del destino, con l'intento di pervenire a quell'ordine della spiegazione capace di ridurre l'arbitrarietà dell'imprevedibile.

³ ARISTOTELE, *Metafisica*, 982a, 1-3; 982b, 2-4; 983a, 24-26.

⁴ Cfr. il capitolo 31, § 2: "Il primato della teoria sulla prassi".

⁵ F. BACONE, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, I, 3, p. 552.

⁶ Si veda di U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente* (1975), il Saggiatore, Milano 1996, e in particolare il capitolo II: "La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell'umanismo", pp. 50-79.

⁷ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), tr. it. *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974, vol. I, Introduzione, p. 32.

⁸ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 15: "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig".

⁹ ERACLITO, DK, fr. B 30.

¹⁰ PLATONE, *Leggi*, Libro X, 903c.

¹¹ LAO-TZU, *Tao Tê Ching*, Adelphi, Milano 1973, §§ XXXVII, LXXIII.

¹² G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte I: "La scienza della logica", Utet, Torino 1981, §§ 93-94, p. 275. Si veda a questo proposito il capitolo 36, § 7: "L'assoluto tecnico come 'cattiva infinità'".

¹³ SENOFANE, DK, fr. B 15.

¹⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, Prefazione alla seconda edizione (1787), p. 19 (corsivo mio).

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* (1954), tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 11.

¹⁶ Cfr. il capitolo 37, § 3: "La tecnica moderna e la modificazione del concetto di 'disponibilità'".

¹⁷ F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1973), tr. it. *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1973, vol. III, 2, pp. 357, 364 (corsivo mio).

¹⁸ Cfr. il capitolo 31, § 2: "Il primato della teoria sulla prassi".

¹⁹ Secondo Heidegger il primo responsabile del risolvimento della filosofia in antropologia è Platone, a proposito del quale Heidegger scrive: "L'inizio della metafisica nel pensiero di Platone è nello stesso tempo l'inizio dell'umanismo". Qui questa parola va pensata in modo essenziale, e perciò nel suo significato più ampio. In questa accezione 'umanismo' indica un processo connesso all'inizio, allo svolgimento e alla fine della metafisica, nel corso del quale l'uomo, in aspetti di volta in volta differenti, e tuttavia ogni volta consapevolmente, si colloca nel bel mezzo dell'ente senza essere già per questo l'ente privilegiato". M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942), tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 190 (corsivo mio). A questo proposito si veda anche U. GALIMBERTI, *Linguaggio e civiltà*,

Mursia, Milano 1977, e in particolare il capitolo IV: "Il linguaggio sotto il giogo dell'idea", pp. 125-141.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), tr. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 93, 97.

²¹ Si veda in proposito K. JASPERS, *Philosophie* (1932), tr. it. *Filosofia*, Utet, Torino 1978, pp. 118-126.

²² Per una più ampia trattazione dell'argomento si veda U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, cit., e in particolare il capitolo V: "La prepotenza della ragione e l'alienazione", pp. 152-186.

²³ A proposito della scienza come "teoria del reale" si veda M. HEIDEGGER, *Wissenschaft und Besinnung* (1953), tr. it. *Scienza e meditazione, in Saggi e discorsi*, cit., pp. 28-44.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?* (1954), tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1978, p. 41.

²⁵ Sul tema della tecnica che non è "conseguenza" della scienza, ma sua "origine" e sua "essenza" insiste anche M. RUGGENINI nel suo saggio *Il soggetto e la tecnica*, Bulzoni, Roma 1977, dove, alle pp. 306-307 leggiamo: "La tecnica non nasce dunque dalla scienza e dal progetto della sua applicazione pratica che la costringerebbe a inventarsi gli strumenti opportuni: non è, come si è soliti intendere ancora oggi, il mero complesso di questi strumenti, ma sta all'origine, nella sua essenza, di quella natura calcolabile che la scienza moderna si ingegna a tradurre, grazie al ricorso all'esperimento, in misure e formule di sicuro impiego. Il comportamento dell'uomo della tecnica, che tratta il mondo come ciò di cui deve organizzare la disponibilità per se stesso (*das bestellende Verhalten* [M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, I, 21]), viene dunque alla luce in primo luogo proprio nella scienza esatta della natura, che si afferma nell'età moderna. E la matematizzazione della natura, che segna l'avvento della fisica moderna, allora non è tanto il presupposto per lo sviluppo della tecnica, quanto il segno precursore, ancorché non avvertito, del suo tempo".

²⁶ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., pp. 11 e sgg.

²⁷ Cfr. il capitolo 37, § 2: "La tecnica moderna e la modificazione del concetto di 'produzione'".

²⁸ Cfr. il capitolo 37, § 3: "La tecnica moderna e la modificazione del concetto di 'disponibilità'".

²⁹ M. HEIDEGGER, *Wozu Dichter?* (1946), tr. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 267.

³⁰ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950), tr. it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960.

³¹ M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, cit., pp. 267-268.

³² Cfr. il capitolo 7, § 2: "Destino e causalità", e il capitolo 34, § 4: "Dalla necessità del destino alla relazione causale".

³³ M. HORKHEIMER, TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, pp. 23-24.

³⁴ Ivi, p. 36.

40. La traduzione del mondo-della-vita nel mondo della tecnica

Nella matematizzazione geometrica e scientifico-naturale, noi commisuriamo al mondo-della-vita [*Lebenswelt*] – al mondo che ci è costantemente e realmente dato nella nostra vita concreta che si svolge in esso – nell’aperta infinità di un’esperienza possibile, un ben confezionato *abito ideale*, quello delle cosiddette verità obiettivamente scientifiche. Il travestimento ideativo [*Ideenkleid*] fa sì che noi prendiamo per *vero essere* quello che invece è soltanto un metodo.

E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1934-1937), Parte II, § 9, h, p. 80

1. Il primato della “previsione scientifica” sulla “previsione grezza” del mondo-della-vita

La pratica matematica e l’ideazione del mondo. Ne *La crisi delle scienze europee*, Husserl dice che:

È necessario innanzitutto riflettere sul fatto che la scienza è in generale un’operazione umana, un’operazione compiuta da uomini che si trovano già nel mondo, nel mondo dell’esperienza in generale; che la scienza è una fra le tante operazioni pratiche, che è diretta verso una formazione spirituale di un certo tipo chiamato teoretico.¹

Dunque la ragione scientifica, e la tecnica in cui si esprime, appartengono alle pratiche umane e quindi al mondo-della-vita in cui tali pratiche si svolgono. Questa appartenenza, prosegue Husserl, non fu messa in dubbio dalla scienza galileiana, ma fu “messa in ombra [*verdeckt*]” dallo sviluppo ulteriore della scienza che, con la matematizzazione della natura, ritenne d’aver raggiunto una “verità assoluta e autonoma”, mentre aveva semplicemente potenziato quello che possiamo considerare il tratto tipico del mondo-della-vita, ossia la capacità previsionale che anticipa (*voraussehen*) e progetta (*vorhaben*).²

L'abito ideale, che si chiama “matematica e scienza naturale matematica”, oppure l'*abito simbolico* delle teorie simbolico-matematiche abbraccia, *riveste* tutto ciò che per gli scienziati e per le persone colte, in quanto “natura obiettivamente reale e vera”, *rappresenta* il mondo-della-vita. Il travestimento ideativo [*Ideenkleid*] fa sì che noi prendiamo per vero essere quello che invece è soltanto un metodo, un metodo che deve servire per migliorare mediante “*previsioni scientifiche*” in un “*progressus in infinitum*”, le *previsioni grezze*, le uniche possibili nell’ambito di ciò che è realmente esperito ed esperibile nel mondo-della-vita.³

Senonché, considera Husserl:

La prassi matematica ci permette di attingere ciò che ci è negato nella prassi empirica: l’“*esattezza*”. È infatti possibile *determinare* le formule ideali in termini di *assoluta identità*, e come tali esse diventano universalmente disponibili e fungibili.⁴

Questa universale disponibilità e fungibilità delle formule ideali prodotte dalla pratica matematica, nonché la loro esattezza, privilegia la “previsione scientifica” rispetto alla “previsione grezza” del mondo-della-vita, fino a risolvere senza residui questo mondo nell’esattezza dell’anticipazione matematica. Ciò consente, conclude Husserl, di:

Abbozzare le regolarità empiriche che ci si può aspettare nel mondo pratico della vita. In altre parole: una volta approdati alle *formule*, sono già possibili le *previsioni* praticamente desiderate attorno a ciò che ci si può aspettare nella certezza empirica, nel mondo intuitivo della vita concretamente reale, nell’ambito del quale la matematica non è che una prassi particolare. Per la vita,

l'operazione decisiva è dunque la matematizzazione e le formule grazie ad essa conseguite.⁵

Il risolvimento del mondo nella sua ideazione. In questo modo l'anticipazione scientifica, invece di mettere le idealità delle sue formule al servizio dell'esigenza previsionale propria del mondo-della-vita, diventa essa stessa l'orizzonte intrascendibile della previsionalità, stabilendo a priori ciò che il mondo della vita deve attendersi.

Da *strumento* a disposizione del mondo-della-vita, l'anticipazione scientifica diventa così l'*orizzonte* al cui interno si svolge il modo-della-vita. Ma siccome l'anticipazione scientifica può realizzare le sue caratteristiche di "esattezza", "universale disponibilità" e "fungibilità" solo risolvendo le *differenze qualitative* tipiche del mondo-della-vita in una *quantificabilità universale*, la prassi del mondo-della-vita, una volta iscritta nella pratica scientifica, sarà valutata in termini di pura quantità, con l'eliminazione di tutte le qualità individuali non quantificabili.

Il calcolo matematico diventa a questo punto la forma del mondo e la tecnica ad esso sottesa la sua chiave di lettura. Per effetto di questo capovolgimento, per cui *una* tecnica previsionale escogitata nel mondo-della-vita diventa la *sola* chiave di lettura di quel mondo, la tecnica scientifica non è più un *procedimento neutro* disponibile per qualsiasi fine come ama definirsi, ma *prassi sociale e storica* che obbliga il mondo-della-vita a esprimersi in termini di pura quantità.

Una volta che la tecnica del calcolo scientifico diventa, per i vantaggi offerti dalle sue caratteristiche di "esattezza", "fungibilità" e "universale validità", l'unica forma previsionale o, come dice Husserl: "l'arte dell'anticipare estesa all'infinito [*ins Unendliche erweiterte Voraussicht*]",⁶ la tecnica non può più vantare la sua "neutralità" e "avalutatività" rispetto a qualsiasi fine pratico, perché, dando forma al mondo-della-vita, ne condiziona *anticipatamente* le espressioni *prima* di qualsiasi applicazione.

Se infatti le applicazioni vengono *dopo* la formalizzazione e la funzionalizzazione del mondo-della-vita, prima di qualsiasi applicazione pratica (per la pace o per la guerra), rispetto a cui la tecnica rivendica la sua "neutralità", il mondo da essa

dischiuso ha già giocato in anticipo, con le sue procedure di formalizzazione e funzionalizzazione, il mondo-della-vita che, a questo punto, può esprimersi *solo* nel mondo predisposto dalla tecnica.

L'ideazione del mondo come condizione d'esistenza. Si tratta di un mondo dove la natura è visualizzata solo come *materia quantificabile* e l'azione dell'uomo solo come *prestazione* misurata dal massimo coefficiente di razionalità che la tecnica, come "previsione scientifica" rispetto alla "previsione grezza" del mondo-della-vita, è in grado di indicare.

La logica del *dominio*, che caratterizza l'essenza della tecnica, si estende così dalla natura all'uomo, la cui sottomissione, depurata da tutti i motivi irrazionali che caratterizzano le figure del dominio nelle epoche pre-tecnologiche, appare del tutto razionale perché, nel mondo dischiuso dalla tecnica, non si danno forme d'esistenza economicamente più vantaggiose rispetto a quelle rese possibili dalla mediazione tecnica. Ma ciò significa che *prima* di ogni impiego e applicazione (per la pace o per la guerra), la tecnica vincola la società ad una pratica di comportamenti definibili in termini di *funzionalità* e *strumentalità* a cui i singoli progetti d'esistenza devono necessariamente ricondursi.

Ponendosi come condizione imprescindibile d'esistenza, il dominio della tecnica non appare più come il dominio antropologico dell'uomo sull'uomo, ma come il dominio della *razionalità*, intorno a cui convengono tutti gli uomini, che trovano irrazionale qualsiasi forma d'esistenza che dovesse prescindere dalla mediazione tecnica.

Il formalismo logico e l'empirismo fattuale come fattori di stabilizzazione del mondo-della-vita. Ponendosi come espressione più alta di razionalità, in quanto consente il miglior adeguamento possibile tra mezzo e fine, la tecnica svolge a livello sociale una funzione stabilizzatrice, statica e conservatrice, che neppure la continua rivoluzione delle proprie ipotesi e delle proprie procedure è in grado di scalfire, perché questa rivoluzione resta comunque iscritta in quell'*a*

priori tecnologico che ribadisce quella medesima esperienza di vita che si esprime esclusivamente in termini di “funzionalità” e “strumentalità”.

Se nelle epoche pre-tecnologiche l'uomo dominava la natura tramite la strumentazione tecnica, nell'epoca tecnologica a dominare è l'apparato tecnico che subordina a sé uomo e natura. La natura, infatti, tecnicamente compresa e dominata, fa la sua comparsa nell'apparato tecnico di produzione e distruzione, assoggettandosi al quale solamente, l'uomo reperisce le condizioni d'esistenza.

Ciò significa che la tecnica ha messo in atto un mondo in cui per la prima volta il dominio sulla natura è *sistematicamente* connesso al dominio sull'uomo, nel senso che sia l'uomo sia la natura diventano oggetti *funzionali* all'apparato che, in quanto massima espressione della razionalità, non concepisce nulla di sensato fuori di sé, perché il senso è reperibile solo nell'universo chiuso della *non-contraddizione* del formalismo logico e della *non-trascendenza* dell'empirismo fattuale, dove le procedure tecniche verificano in termini di efficienza il loro grado di razionalità.

2. Il primato della certezza scientifica sull'incertezza del mondo-della-vita

Il rifiuto della certezza sensibile. La razionalità tecnoscientifica, che Horkheimer e Adorno definiscono “totalitaria”,⁷ è l'esito di quel lungo percorso che Talete ha inaugurato quando, ponendo la domanda circa “il principio di tutte le cose”, ha dato avvio a quel modo di pensare teso alla costruzione di un *Uni-verso* in cui dissolvere ogni *di-verso*, ogni pluralità, ogni differenza in cui si articola il mondo-della-vita.

Questo modo di pensare, che siamo soliti chiamare “filosofia”, riconosce solo ciò che si lascia ridurre ad *unità*. Il suo ideale è il *sistema* in cui la molteplicità delle figure del mondo-della-vita trova la sua posizione e il suo ordinamento. Il suo strumento è la *logica formale* che, come macchina dell'unificazione, offre lo schema della calcolabilità dell'universo. Ma per questo occorre distanziarsi dal mondo delle cose e diffidare di quella fonte originaria di tutte le nostre

conoscenze che è la *certezza sensibile* a cui si àncora il mondo-della-vita.

Il pensiero occidentale, che è poi l'unico approdato al pensiero tecnico, ha preso avvio proprio dalla negazione di questa certezza, una negazione che costituisce il primo atto della riflessione "filosofica" e insieme la prima differenza tra il popolo dell'Ovest e il resto del mondo.

Dal rifiuto della certezza sensibile nacque quella *riflessione* che risolse il mondo-della-vita nel sapere che l'uomo andava costruendo, e le incertezze del mondo-della-vita nella certezza della sua descrizione. Una certezza contro l'imprevedibile, contro l'inquietante, contro tutto ciò che non faceva del mondo una casa, della terra un dominio. La certezza sensibile fu così sacrificata per una certezza superiore: la certezza dei costrutti della mente che potevano raccogliere i responsi della sensibilità solo se convalidanti i costrutti edificati indipendentemente dalla sensibilità.⁸

Hegel e "il mondo rovesciato". Nacque quel mondo rovesciato fatto "camminare con le gambe per aria", come vuole l'espressione di Hegel,⁹ in cui massima è la certezza e la prevedibilità e minimo il tratto inquietante ed enigmatico. Misconoscendo il mondo sensibile, Platone invita l'anima a rivolgere il suo sguardo alle idee che stanno sopra il cielo (iperuranio), e quindi ai numeri che hanno nell'Uno il loro principio, per cui, scrive Platone:

Noi diciamo che l'identità tra l'uno e i molti, stabilita nei ragionamenti, ricorre, dovunque e sempre, in ciascuna delle cose che si dicono, nel passato come ora. Ciò non avrà mai termine né ha inizio ora, ma, a mio avviso, è una proprietà dei nostri ragionamenti medesimi, immortale e non soggetta a vecchiaia.¹⁰

Da allora pluralità e differenze, in cui si articola il mondodella-vita, sono state misconosciute o perché ridotte a semplici occasioni per risalire all'Uno, o perché ritenute leggibili solo a partire dall'Uno, che la successiva filosofia cristiana, con Agostino, indicherà come il luogo,

Dove splende ciò che lo spazio non costringe, dove risuona ciò che il tempo non rapisce, dove profuma ciò che il vento non disperde, dove ha sapore ciò che la voracità non sminuisce, dove vincola un

amplesso che la sazietà non scioglie.¹¹

Dopo aver condotto nella cultura occidentale un'esistenza ontologicamente depotenziata, pluralità e differenze vengono ridotte dal pensiero moderno a pura numerazione matematica scandita dalla categoria della quantità. Qui la metafisica e la fisica stringono tra loro una santa alleanza per realizzare l'ideale baconiano della *scientia universalis*,¹² dove il pluralismo dei campi di indagine non costituisce un'obiezione, perché alla base di tutti, come vuole l'espressione di Leibniz, c'è quella *mathesis universalis*¹³ che li legittima e li presiede.

Hegel e “il calvario dello spirito”. Il mondo-della-vita, che appare alla certezza sensibile in una forma che poi la scienza traduce nel calcolo, diventa, secondo l'espressione di Hegel, il “calvario [*Schädelstätte*]” che lo spirito deve percorrere per giungere a se stesso:

Sulla base della concretezza del suo contenuto, la *certezza sensibile* appare immediatamente come la conoscenza *più ricca*, anzi come una conoscenza di infinita ricchezza per la quale non è dato trovare né un limite *esterno* nello spazio e nel tempo in cui essa si dispiega, né un limite *interno* nella divisione in parti di qualsiasi frammento di questa pienezza. Inoltre essa appare come la conoscenza più vera, infatti non ha ancora trascurato nulla dell'oggetto, ma lo ha piuttosto davanti a sé in tutta la sua integrità e completezza. Di fatto, però, tale certezza si rivela proprio come la verità più astratta e più povera. Il suo sapere si riduce soltanto all'enunciazione: “esso è”, e la sua verità contiene unicamente l'essere della cosa.¹⁴

Oltrepassando la sensibilità, lo spirito risolve il mondo-dellavita in una “considerazione razionale [*vernünftige Betrachtung*]”, o “considerazione teoretica [*theoretische Betrachtung*]”, o “considerazione pensante [*denkende Betrachtung*]”, in ogni caso in un edificio incrollabile al riparo da ogni crisi che possa derivare da un'ulteriore interrogazione, promossa dai sensi, al mondo-dellavita. Per questo Hegel, senza mezzi termini, scrive:

L'empirico è qui unicamente la convalidazione [*Beglaubigung*] dell'ipotesi. Quindi tutto deve essere spiegato. Ma ciò che è conosciuto attraverso il concetto è di per sé chiaro e sta saldo [*steht*

fest]; e non occorre che la filosofia abbia un'ulteriore inquietudine [Unruhe], anche se non sono spiegati tutti i fenomeni.¹⁵

A questo punto sia per la scienza sia per la filosofia ciò che rimane del mondo-della-vita è unicamente quell'empirico che trova la sua legittimazione *solo* se conferma l'ipotesi, se non mette in questione il mondo concettualmente costruito che, come dice Hegel, "è di per sé chiaro e sta saldo", anche se "non sono spiegati tutti i fenomeni". Rovesciando il principio aristotelico: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, nel principio: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*,¹⁶ il sapere si garantisce da "un'ulteriore inquietudine" perché, muovendosi "secondo il concetto della ragione",¹⁷ sa di pervenire ad un "risultato calmo".¹⁸

Nietzsche e "la paura dell'incalcolabile come istinto segreto della scienza". Il "risultato calmo" è il mondo-della-vita rovesciato o, come direbbe Husserl, "occultato [verdeckt]" dalla scienza fisico-matematica che, a sentir Nietzsche, ha come suo unico scopo quello di "voler contestare al mondo il suo carattere inquietante ed enigmatico".¹⁹ Infatti, prosegue Nietzsche:

Che cos'è "conoscere"? Il riportare qualcosa di estraneo a qualcosa di noto, di familiare. Prima proposizione: ciò a cui siamo *abituati* non viene più da noi considerato un enigma, un problema. Smussamento del sentimento del nuovo e dello strano: tutto ciò che accade *regolarmente* non ci sembra più problematico. Perciò quello di "*cercar la regola*" è il primo istinto di chi conosce, mentre naturalmente per il fatto che si sia trovata la regola niente ancora è "conosciuto"! – Di qui la superstizione dei fisici: dove possono perseverare, cioè dove la regolarità dei fenomeni consente di applicare formule abbreviate, credono che si sia *conosciuto*. Sentono "sicurezza", ma dietro questa sicurezza intellettuale sta l'acquietamento della paura: *vogliono la regola*, perché essa toglie al mondo il suo aspetto pauroso. *La paura dell' incalcolabile come istinto segreto della scienza*.²⁰

3. Il primato del codice binario sull'ambivalenza del mondo-della-vita

nell'indice di gradimento, per cui, lungi dall'essere utenti dell'informazione o fruitori del mercato, gli uomini sono semplicemente ridotti a schermi di lettura. Che cosa sia vero e che cosa falso, che cosa autentico e che cosa inautentico è indecidibile. L'universo, nato per esprimere in un punto la "verità" del diverso, la sua essenza, l'unità in cui le differenze convergono, annulla quella distinzione tra vero e falso, tra verità e opinione da cui era scaturito. Che cosa sono infatti queste differenze là dove la verità risulta dai sondaggi d'opinione, e dove gli interrogati si dispongono come la domanda li prevede e li sollecita ad essere?²³

Ma per questo è necessario che l'*Uni-verso* non mostri mai il suo volto *unitario*, ma sempre quella parodia dell'*ambivalenza* che è la *bivalenza* della sua articolazione. Il totalitarismo prodotto dall'omogeneità politica può funzionare solo se si presenta nella simulazione dell'alternativa bipartitica, dove la legge dell'equivalenza è mascherata dalla finzione concorrenziale di due partiti identici, ma di segno opposto, così come la differenziazione delle merci è utilizzata per mascherare l'identità del capitale. Qualsiasi universo, se vuol vivere, deve trovare una regolazione binaria che non è l'ambivalenza, ma l'alternanza strutturale che nasconde la tautologia e il vuoto che la costituisce, dopo la liquidazione della ricchezza custodita nell'ambivalenza che connota ogni cosa nel mondo-della-vita. Andando alla radice del problema e quindi all'origine della storia del pensiero occidentale, V. Melchiorre scrive in proposito che:

Forse, la malattia più antica dell'Occidente sta proprio in questo, nella considerazione indifferenziata dell'unità e appunto nel conseguente rifiuto delle differenze o delle individuazioni. L'avvertimento non era mancato sin dagli inizi ed era ritornato lucidamente nello stesso discorso platonico: l'*essere* e il *diverso* – era detto nel *Sofista* (259 a) – si intrecciano dappertutto e fra loro stessi. E nel *Filebo* (15 d-e) era pur detto che l'uno e il molteplice in ogni cosa ricorrono e per questo sono motivo di letizia incessante. Eppure, per quanto riconosciute, pluralità e differenze sono state per un verso o per l'altro rimosse: quando vi si coglieva un forte nesso col fondamento, il diverso era inteso come occasione o come via da cui dileguare nell'Uno; quando il nesso era riconosciuto in senso debole, se ne deduceva la trascendenza dell'Uno e di questo si faceva il luogo da cui disprezzare il diverso. Alla fine – come ha

ben detto Lévinas in *Totalité et infini*, p. 251 – “solo l’unità conserva il privilegio ontologico. La quantità ispira a tutta la metafisica occidentale il disprezzo d’una categoria superficiale” e appunto perché essa giunge alla coscienza come ontologicamente depotenziata, come “esteriore all’esistenza degli esseri”, come semplice “numero”.²⁴

Il risolvimento dell’ordine naturale nel costruito artificiale. Nell’uni-verso, infatti, non c’è concorrenza, ma semplice correlazione, dove una parte si specchia nell’altra per scorgervi il proprio doppio, la propria immagine speculare.²⁵ Così l’universo sostiene la finzione del senso che non si scambia fra gli uomini, ma su di loro si ripete come il marchio di un modello. Realtà “artificiale” che riproduce se stessa, e di cui oggi si incomincia a sospettare l’artificiosità nella ricerca affannosa di qualcosa di “naturale”.

Ricerca inutile, perché l’artificio, primo prodotto della tecnica, è un effetto del codice che fa passare per realtà le sue opposizioni binarie, attraverso quell’operazione disgiuntiva dove una parte riproduce esattamente l’altra senza mostrarlo. Sottesa a ogni parte c’è infatti la sovranità sull’esistente che lo sguardo del codice, con la sua opposizione binaria, tende a mascherare.

Per effetto di questo sguardo le differenti essenze delle cose si risolvono in quell’identico che tutte le configura come sostrato del dominio. Questa identità, nell’età della tecnica, fonda e costituisce l’unità della natura. La domanda taletiana che chiedeva “il principio di tutte le cose” e quella protesa platonica “alla ricerca dell’Uno, a cui ricondurre le varie forme molteplici”, trovano qui la loro adeguata risposta.

¹ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1934-1937, pubblicata nel 1954), tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1972, Parte III, § 31, p. 147.

² Cfr. il capitolo 5: “La previsione segreta”, e il capitolo 7, § 3: “Gli abissi della follia e la previsione della ragione”.

³ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., Parte II, § 9, h, p. 80.

⁴ Ivi, Parte II, § 9, a, p. 56.

⁵ Ivi, Parte II, § 9, f, p. 72.

⁶ Ivi, Parte II, § 9, h, p. 80.

⁷ M. HORKHEIMER, TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), tr. it. *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, pp. 14 e sgg.

⁸ A proposito della critica alla certezza sensibile si vedano gli ottimi saggi di G.

COTRONEO, *Il "dileguare" della prima certezza*, e di A. NEGRI, *Il "mondo rovesciato" e il bisogno della certezza*, in M. PERA (a cura di), *Il mondo incerto*, Laterza, Bari 1994, Parte I: "Le sconfitte della certezza", pp. 3-50.

⁹ "Può accadere che la coscienza naturale, senza neppur sapere che cosa la spinga a ciò, voglia affidarsi immediatamente alla scienza; ma questa pretesa non è che un nuovo tentativo di camminare con le gambe per aria [*auf dem Kopfe gehen*]. Quando la coscienza naturale venga obbligata a mettersi e a muoversi in questa insolita posizione, le si impone un'inutile violenza alla quale essa non è preparata. - In lei stessa la scienza potrà essere quel che si voglia; ma in relazione all'autocoscienza immediata si presenta come l'inverso di questa; o, dato che questa ha nella certezza di sé il principio della propria effettualità, la scienza, dacché questo principio è fuori di lei, porta la forma della non-effettualità". G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, Prefazione, vol. I, p. 21.

¹⁰ PLATONE, *Filebo*, 15d.

¹¹ AGOSTINO di TAGASTE, *Confessiones* (401), tr. it. *Le confessioni*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1992-1997, Libro X, § VI, 8.

¹² F. BACONE, *Instauratio Magna* (1620), tr. it. *La grande instaurazione*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, p. 531.

¹³ G.W. LEIBNIZ, *De scientia universali seu calculo philosophico* (s.d.), tr. it. *Sulla scienza universale o calcolo filosofico. Sulla caratteristica*, in *Scritti di logica*, Laterza, Bari 1992, vol. I, pp. 168-180. Cfr. in proposito il capitolo 24, § 4: "Leibniz: il linguaggio come azione".

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., capitolo I: "La certezza sensibile", vol. I, p. 82.

A commento di questo brano J. HYPOLITE, in *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel* (1946), tr. it. *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 103, scrive: "Possiamo dunque considerare la certezza sensibile da cui parte la coscienza, la sua verità e insieme il suo più grande errore. Tale coscienza crede di possedere la conoscenza più ricca, più vera e più determinata; ma là dove essa immagina che sia la più ricca, questa sua conoscenza è la più povera; là dove immagina che sia la più vera è la più falsa, e - soprattutto - là dove essa si illude che sia la più determinata, è la più indeterminata. Ciononpertanto tale ricchezza, verità, determinazione completa non sono pura illusione: sono solo mire, opinioni [*visées*], sono una *dóxa*. La prova di questa opinione rivelerà il rovesciamento dialettico, ma sussisterà il movimento dell'opinare e attraverso *il calvario della mediazione* la coscienza ritroverà come verità certa di sé l'identità da cui è partita. Alla fine della *Fenomenologia*, riguardo all'incarnazione di Dio nel cristianesimo, Hegel scriverà: 'Quella che vien chiamata coscienza sensibile è proprio questa pura astrazione, è questo pensare, per il quale l'essere, l'immediato è. L'infimo è dunque nello stesso tempo il supremo; il disvelato che è venuto interamente in superficie, è proprio allora il più profondo'".

Dal canto suo E. MAZZARELLA, in *Presentazione* a M. HEIDEGGER, *Hegel's Phänomenologie des Geistes* (1930-1931), tr. it. *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988, p. 19,

scrive: "Il vero calvario che viene esposto nella *Fenomenologia* è il *calvario della sensibilità*: redimere lo spirito infinito dal suo calvario nel tempo, nel finito, è in effetti far salire il calvario alla sensibilità, che deve rendere la sua 'anima' (l'affezione 'finita' che lì parla) allo spirito. Solo così lo spirito in quanto *concetto*, concepitosi cioè a partire da se stesso, *ha potere* sul tempo, può essere compiutamente 'la potenza del tempo, vale a dire il concetto puro elimina il tempo' (Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 41). – Come scrive Hegel: 'Lo spirito appare necessariamente nel tempo fintanto che non coglie il suo concetto puro, vale a dire finché non elimina il tempo' (*Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 298").

La figura del "calvario", a cui fanno riferimento le considerazioni di J. Hyppolite ed E. Mazzarella, compare in chiusura della *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 305, dove Hegel scrive: "La via che conduce alla *meta* – al sapere, cioè allo spirito che si sa come spirito – è la memoria degli spiriti così come essi sono in se stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione, secondo il lato della loro esistenza libera che si manifesta nella forma dell'accidentalità, è la storia; secondo il lato della loro organizzazione concettuale, invece, è la *scienza* del *sapere fenomenico*; tutti e due insieme, cioè la storia concettualmente intesa, formano il ricordo e il *calvario dello spirito assoluto*, la realtà, la verità e la certezza del suo trono, senza il quale esso sarebbe la solitudine priva di vita. Soltanto 'dal calice di questo regno degli spiriti spumeggia fino a lui la sua infinità' (J.C.H.F.R. SCHILLER, *Die Freundschaft*, 1772)".

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte II: "Filosofia della natura", Laterza, Bari 1963, § 270, Aggiunta.

¹⁶ Ivi, § 8, p. 11: "È un antico principio che si suole attribuire ad Aristotele, come se valesse ad esprimere il punto di vista della sua filosofia, quello che dice: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*: non c'è nulla nel pensiero che non sia stato nel senso, nell'esperienza. Se la filosofia speculativa non volesse accettare questo principio sarebbe soltanto un malinteso. Ma per converso la filosofia speculativa affermerà anche: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*, – nel senso del tutto generale per cui il *noûs* e, in una determinazione più profonda, lo *spirito* è la causa del mondo, e in quello più ristretto che il sentimento giuridico, etico e religioso è un sentimento, e quindi un'esperienza di un contenuto che ha le sue radici e la sua sede soltanto nel pensiero".

¹⁷ Ivi, § 270, Aggiunta.

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), tr. it. *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974, vol. I, p. 99: "Il divenire è una sfrenata inquietudine, che precipita in un risultato calmo".

¹⁹ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, tr. it. *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VIII, 1, autunno 1885 – autunno 1886, fr. 2 (118), p. 108.

²⁰ Ivi, estate 1886 – autunno 1887, fr. 5 (10), p. 177.

²¹ PLATONE, *Filebo*, 15e.

²² F. NIETZSCHE, *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), tr. it. *Crepuscolo degli idoli, ovvero: come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 1970, vol. VI, 3, pp. 75-76.

²³ Su questa interrogazione ha condotto una significativa analisi J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort* (1976), tr. it. *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979.

²⁴ V. MELCHIORRE, *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p.105.

²⁵ Si veda a questo proposito il saggio di M. PERNIOLA, *La società dei simulacri*, Cappelli, Bologna 1983.

41. Il mondo della tecnica e la reificazione dell'uomo

La differenza che sussiste tra l'operaio di fronte alla singola macchina, l'imprenditore di fronte ad un certo tipo di evoluzione delle macchine, il tecnico di fronte allo stato della scienza ed alla redditività della sua applicazione tecnica, è una differenza di grado, puramente quantitativa, e non direttamente *una differenza qualitativa nella struttura della coscienza*.

G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe* (1923), pp. 127-128

1. Il feticismo del sistema

Il concetto marxiano di reificazione. "Reificazione" è una parola introdotta da Marx per indicare quel processo per cui gli uomini e le relazioni sociali a cui essi danno vita diventano *res*, "*cosa*". Ciò accade, per Marx, nel mondo capitalistico, dove il *valore d'uso* di un bene, ossia la sua capacità di soddisfare un bisogno, viene completamente assorbito dal suo *valore di scambio*, cioè dalla sua capacità di permutarsi con altri beni. A questo punto i beni diventano *merce*, il cui valore è deciso dal mercato, a cui non sfugge neppure il lavoro, ridotto a *merce-forza-lavoro*.

Per effetto di questo "feticismo della merce", scrive Marx, "l'indipendenza delle persone l'una dall'altra si integra in un sistema di dipendenza onnilaterale imposta dalle cose",¹ in cui trovano la loro reificazione il lavoro degli uomini e il rapporto tra gli uomini, per cui avremo: "*rapporti di cose fra persone e rapporti sociali fra cose*".²

La reificazione come effetto del feticismo. Il termine “feticismo” è stato introdotto dai colonizzatori del XVIII secolo a proposito della mentalità dei primitivi che sovraccaricavano alcuni oggetti o animali di una forza magica, il *mana*, di cui era necessario impossessarsi o da cui, dove fosse impossibile, era necessario difendersi. Una volta feticizzati, gli oggetti o gli animali non erano più visti come *quegli* oggetti o *quegli* animali, ma come espressione di quella forza magica che era stata loro attribuita.

Quando Marx parla del feticismo della merce o del feticismo del denaro allude al fatto che nella società capitalistica, esattamente come nelle società arcaiche, gli oggetti non sono considerati per ciò che *sono* (valore d’uso), ma perciò che *valgono* (valore di scambio), ossia per la loro capacità di permutarsi con l’oro o con il denaro, che, come il *mana* dei primitivi, si diffonde sugli oggetti mascherando la loro intrinseca natura, “il loro corpo”, dice Marx, allo scopo di renderli pure espressioni di valore (economico):

L’utilità di una cosa ne fa un *valore d’uso*. Ma questa utilità non aleggia nell’aria. È un portato della qualità del corpo della merce e non esiste senza di esso. *Il corpo della merce* stesso, come il ferro, il grano, il diamante, ecc., è quindi un *valore d’uso*, ossia un bene. [...] Ma se noi facciamo astrazione dal valore d’uso delle merci, facciamo astrazione anche dalle parti costitutive e dalle forme corporee che le rendono valore d’uso. La merce non è più tavola, né casa, né filo, né altra cosa utile. Tutte le sue qualità sensibili sono cancellate [...] a favore di quell’elemento comune che si manifesta nel rapporto di scambio o nel valore di scambio della merce. Questo è il valore della merce stessa.³

Come il *mana*, che i primitivi attribuivano agli oggetti o agli animali, cancellava la loro natura di oggetti o di animali per renderli semplice espressione di quella forza magica, così il *valore* economico, che il mercato delle società capitalistiche attribuisce alle merci, cancella la loro vera natura, che pur si palesa nel valore d’uso, per renderle semplici segni di quell’*equivalente generale* che l’oro o il denaro si incaricano di esprimere.

Il feticismo come sacralizzazione della sistematicità del sistema. Riprendendo nel suo significato originario la

metafora feticista, Marx ci dice che il feticismo non è la sacralizzazione di questo o quell'oggetto, di questo o quel valore, ma del *sistema* in quanto tale che, generalizzando il valore di scambio, neutralizza la *natura* degli oggetti, per diffonderne il *valore* (economico). Più il sistema si fa sistematico, più il fascino del feticismo si rafforza, per l'impossibilità di accedere all'oggetto senza passare per il suo valore, che è "artificiale" (in latino: *facticius*, donde "feticcio" e quindi "feticismo"), perché nel feticismo a parlare non sono le cose, ma il *codice* che tutte le esprime perché in tutte si esprime.

Come giustamente osserva Marx, ciò che affascina nel denaro non è la sua materialità, e neanche l'equivalente di una certa forza-lavoro o di un certo valore virtuale che il denaro avrebbe assorbito, ma è il fatto che il denaro assicura "la circolazione delle merci",⁴ quindi la sua *sistematicità*, la capacità insita virtualmente in questa materia di poter sostituire tutti i valori grazie alla loro astrazione definitiva. A questo proposito J. Baudrillard scrive che:

Ciò che si "adora" nel denaro è l'astrazione, l'artificialità totale del segno, la conclusa perfezione di un sistema che viene "feticizzato", e non "il vitello d'oro" o il tesoro.⁵

Il capitale, dunque, non è avaro, ma è feticista. La sua patologia è simile a quella del collezionista a cui non interessa la natura delle cose raccolte, ma la *sistematicità* dell'insieme collezionato, dove il passaggio continuo da un termine all'altro garantisce la costituzione di un mondo chiuso e invulnerabile. È a questo mondo che il capitale tende, non all'accumulo di denaro.

2. Capitalismo e comunismo come sistemi umanistici e quindi pre-tecnologici

Il tratto umanistico dei sistemi pre-tecnologici. Quello che Marx dice del denaro può essere tranquillamente riferito alla tecnica che, riassorbendo in sé il mondo-della-vita,⁶ ha risolto uomini e cose nella loro funzionalità, all'interno di quell'apparato che è *la tecnica posta come mondo*. Un mondo

più razionale di quello capitalistico, perché quest'ultimo, conservando ancora in sé quel tratto "umanistico" che è la *passione per il denaro*, appare agli occhi della tecnica come un mondo ancora percorso da una vena di irrazionalità che il progressivo coerentizzarsi della tecnica con la propria essenza non potrà che eliminare.⁷

Infatti se nel mondo pre-tecnologico la tecnica era impiegata come strumento per la soddisfazione dei bisogni umani, nel mondo tecnologico è la tecnica a impiegare l'uomo per le sue esigenze di funzionalità. Questo *capovolgimento*, che abbiamo ampiamente documentato,⁸ fa dell'uomo un *funzionario* dell'apparato tecnico, dove la sua *identità* è completamente risolta nella sua *funzionalità*, e dove il mondo-della-vita è per intero generato e reso possibile dall'apparato tecnico, per cui l'uomo è *presso di sé* (identità) solo in quanto è *funzionale all'altro da sé* (la tecnica).

L'alienazione come tratto esclusivo dei sistemi umanistici. Marx chiama questo capovolgimento *alienazione* e circoscrive l'alienazione al modo di produzione capitalistico:

Nella manifattura e nell'artigianato l'operaio si serve dello strumento, nella fabbrica è l'operaio che serve la macchina. Là dall'operaio parte il movimento del mezzo di lavoro, il cui movimento qui egli deve seguire. Nella manifattura gli operai costituiscono le articolazioni di un meccanismo vivente. Nella fabbrica esiste un meccanismo morto indipendente da essi, e gli operai gli sono incorporati come appendici umane.⁹

In tale situazione, secondo Marx, il mondo degli oggetti prodotti dall'uomo si costituisce come mondo di *merci* che non ha più la sua ragion d'essere nella soddisfazione dei bisogni umani (valore d'uso), ma si sviluppa secondo leggi proprie estranee a questi bisogni (valore di scambio). A questo punto il soggetto non è più l'uomo, ma il *mercato* da cui la vita dell'uomo dipende, e, in questo "altro da sé", la vita dell'uomo è "alienata". Il comunismo, attraverso la socializzazione dei mezzi di produzione (la tecnica) e la destinazione del loro impiego in funzione dei bisogni umani (valore d'uso) dovrebbe consentire il superamento dell'alienazione e il ritorno dell'uomo presso di sé, ossia la restaurazione dell'uomo come

soggetto e della tecnica come strumento.

Il ragionamento di Marx è corretto solo *storicamente*, solo perché avviene in un orizzonte *pre-tecnologico*, e quindi *umanistico*, essendo il capitalismo l'ultima espressione dell'umanismo, dove l'uomo capitalista, per i suoi interessi, aliena l'operaio nella produzione delle merci, dal cui scambio il capitalista trae il suo *profitto*. Diciamo che il capitalismo appartiene all'era *pre-tecnologica* perché l'uso della tecnica ha nel *profitto* il proprio scopo, e quindi la tecnica resta subordinata alle finalità che l'uomo, *detentore di scopi*, si propone.

Il sistema tecnologico e il superamento dell'alienazione. *L'età della tecnica prende avvio quando l'uso della tecnica non ha più in vista alcuna finalità (neppure il profitto), ma solo il proprio potenziamento. E ciò accade quando appare chiaro che il raggiungimento di qualsiasi fine è subordinato alla disponibilità tecnica, per cui il potenziamento di questa disponibilità finisce con il rappresentare l'unico vero fine. Questa, scrive E. Severino, è la ragione per cui:*

Diventa inevitabile la subordinazione degli scopi ideologici alla potenza e all'efficienza dell'Apparato, ossia alla sua capacità di realizzare scopi. Tale subordinazione è il modo specifico in cui la civiltà della tecnica spinge al tramonto le ideologie. Già *di per se stesso* l'Apparato (e ogni sua frazione) possiede uno scopo. Non si tratta dello scopo ideologico, per la cui realizzazione l'ideologia si serve dell'Apparato come mezzo e strumento: si tratta, appunto, dello scopo che l'Apparato possiede *per se stesso*, e che consiste nell'acquisizione di una capacità sempre crescente di realizzare scopi in generale. Lo scopo che l'Apparato possiede per se stesso è *l'aumento indefinito della potenza*, cioè della capacità di realizzare un qualsiasi tipo di scopo.¹⁰

A questo punto nasce la tecnica come disposizione del mondo,¹¹ la verità come efficacia,¹² la ragione come strumento,¹³ la traduzione del mondo-della-vita nel mondo della tecnica,¹⁴ la personificazione dell'uomo e la sua reificazione in termini ben più radicali di quelli previsti da Marx perché, nella logica di Marx, sia il capitalismo (causa dell'alienazione), sia il comunismo (condizione del suo riscatto) sono ancora figure iscritte nell'*umanismo*, e quindi ancora in

quell'orizzonte di senso, tipico dell'*età pre-tecnologica*, dove l'uomo è previsto come soggetto e la tecnica come strumento.

Nell'*età della tecnica* il rapporto è capovolto, nel senso che l'uomo non è un *soggetto* che la produzione capitalistica aliena e reifica, ma è un *prodotto* dell'alienazione tecnologica, che instaura sé come soggetto e l'uomo come suo predicato. Della tecnica si potrebbe dire quello che R. Madera già diceva del capitale in quanto tecnica di produzione e circolazione di denaro:

L'individuo umano, che poteva apparire come il soggetto che nello scambio passava attraverso alienazione-estraniazione, reificazione e feticismo, ora è prodotto come operaio, cioè è prodotto come meccanismo vivente del capitale nella produzione e nell'insieme delle relazioni sociali. Dunque non si aliena, ma è operaio in quanto è già alienato, estraniato, reificato, è alienato in quanto predicato dell'Alienazione come Soggetto.¹⁵

3. Dall'“alienazione” nei sistemi pre-tecnologici all'“identificazione” con il sistema tecnologico

L'identificazione come esito finale dell'alienazione. Per lungo tempo capitalismo e comunismo, ultime espressioni dell'umanismo, sono apparsi come due possibili scelte di vita collettiva dell'uomo tra loro antagoniste, mentre poi si sono rivelate due “personificazioni” (nell'accezione latina di “persona”, che significa “maschera”) dell'apparato tecnico, dove la maggior funzionalità di un sistema ha avuto il sopravvento sull'altro perché, rispetto al mondo capitalista, il mondo comunista era ideologicamente più condizionato da finalità umanistiche.

Non appena la tecnica si emanciperà dai residui di queste finalità che tuttora permangono nell'agire capitalistico (il profitto come interesse dell'uomo-detentore-di-capitale) saremo entrati pienamente nell'età della tecnica dove, come vogliono le espressioni di Heidegger: “L'impiego [*Gebrauch*] della terra si traduce nella sua consumazione [*Verbrauch*]”, “l'uso [*Nutzung*] della terra in usura [*Vernutzung*]”,¹⁶ mentre l'uomo si vede ridotto a semplice “animale da lavoro [*arbeitende Tier*] abbandonato alla vertigine delle sue

produzioni”.¹⁷

Questo lavoro non sarà più “alienato”, perché di alienazione si può parlare solo in uno scenario umanistico che prevede l’uomo come soggetto, mentre in uno scenario tecnologico dove, come scrive Heidegger, la terra è ridotta a “materia prima [*Rohstoff*]” e l’uomo a “la materia prima più importante [*die wichtigste Rohstoff*]”,¹⁸ non si può più parlare di *alienazione*, ma piuttosto di *identificazione* dell’uomo con la tecnica che, assunta a Soggetto, traduce i presunti soggetti umani in suoi predicati.

La personificazione e la reificazione dell’uomo. Le forme di questa predicazione sono la *personificazione*, con conseguente risolvimento dell’identità individuale nella funzione svolta all’interno dell’apparato tecnico che, consegnando a ciascuno il suo ruolo, assegna a ciascuno la sua maschera (in latino: *persona*), e la *reificazione*, con conseguente riduzione dell’individuo a cosa (in latino: *res*) il cui valore è misurato da criteri di utilità e di efficienza.

Una volta emancipata dal vincolo naturale, la storia umana diventa attributo di quella seconda natura, o “natura artificiale”, che è la tecnica, a partire dalla quale solamente, la natura e l’uomo acquistano il loro significato e la modalità della loro espressione.

La progressiva formalizzazione del sistema come condizione per la definitiva personificazione e reificazione dell’uomo. Questo capovolgimento è stato a lungo preparato dalla filosofia a partire dal giorno in cui, con Platone, il *mondo-della-vita* è stato sottoposto al *mondo-delle-idee*, e questo è stato assunto come norma per leggere e interpretare il *mondo-delle-cose*.

Questa separazione dal mondo sensibile, con conseguente sua subordinazione alla normatività del mondo ideale¹⁹ diventa esplicita nell’età moderna con Cartesio. Il suo *cogito ergo sum* inaugura quella concezione secondo la quale le cose possono essere conosciute solo e nella misura in cui possono essere rappresentate con gli strumenti della razionalità matematica, che presiedono la costruzione dell’oggetto, a partire dai presupposti formali di un’oggettualità generale.²⁰ Il modello di

conoscenza inaugurato da Cartesio trova la sua più alta espressione nella “rivoluzione copernicana” di Kant, secondo il quale:

Sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualche cosa a priori, per mezzo di concetti, con i quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto non riuscirono a nulla. Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che *gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza*: ciò che si accorda meglio con la desiderata possibilità di una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati. Qui è proprio come per la prima idea di Copernico; il quale, vedendo che non poteva spiegare i movimenti celesti ammettendo che tutto l'esercito degli astri rotasse intorno allo spettatore, cercò se non potesse riuscir meglio facendo girare l'osservatore, e lasciando invece in riposo gli astri.²¹

Comprendendo il mondo come *proprio prodotto* e non come qualcosa che sussiste indipendentemente dal soggetto conoscente, la filosofia anticipa e prepara il terreno alla razionalità tecnica, che guarda uomini e cose limitatamente a quegli aspetti che la ragione matematica può afferrare e, afferrando, dominare, prevedere, calcolare, produrre.

Affinché il calcolo e con esso la previsione e la produzione siano effettuabili senza sorprese è necessario che la ragione matematica, che presiede alla costruzione del mondo, diventi sistema universale, all'interno del quale i diversi sistemi parziali, che includono uomini e cose matematicamente visualizzati, si connettano in rapporti di sovrapposizione, subordinazione, parallelismo, antagonismo, secondo quelle procedure formali che presiedono la costruzione del sistema e la sua lettura, in modo che, a partire da esse, il rapporto degli uomini con le cose e degli uomini tra loro possano apparire, nel loro esserci (*Dasein*) e nel loro esser-così (*Sosein*), *evidenti e necessari*.

Affinché il calcolo sia il più possibile esatto e la previsione il più possibile garantita, il mondo-della-vita, in cui si esprime il rapporto naturale tra uomini e cose, deve essere depurato da ogni imprevedibilità e accidentalità, e perciò deve essere rielaborato, fino al punto da poter essere incluso senza residui

nel sistema matematico predisposto. Quest'ultimo guarda a ogni eventuale tratto del mondo-della-vita non ancora razionalizzato come a uno stimolo per una reinterpretazione e una ristrutturazione di quel sistema di forme, da cui si generano i nessi che fanno apparire come *dato* ciò che in effetti da quel sistema di forme è stato *generato* o *prodotto*.

Tale è ad esempio la riduzione dell'uomo alla sua *funzione*, che costringe l'individuo a presentarsi con quella maschera (*Charakter Maske*, dice Marx) in cui sono scolpiti i tratti del suo impiego o, come dice Heidegger, del suo essere "impiegato [*be-stellt*] al fine di assicurare l'impiegabilità [*Bestellbarkeit*],"²² a cui la tecnica destina tutte le cose. Con la maschera in volto l'uomo *si dà* come rappresentante dell'apparato tecnico che lo *genera* come esecutore di un'attività che non lo esprime, perché le fasi del suo svolgimento sono già descritte e prescritte dalle leggi dell'apparato che sono autonome, indipendenti ed estranee all'individuo.

Ciò significa: *dal punto di vista oggettivo* che la tecnica crea un universo di cose e di rapporti tra cose regolato da leggi che esercitano in modo autonomo la propria azione, come ad esempio, nel sistema parziale dell'economia, le leggi che regolano il valore delle merci e il loro movimento sul mercato. Si tratta di leggi che l'individuo può conoscere e anche utilizzare, ma su cui non può influire mediante la propria azione e tantomeno modificare. Ciò comporta, *dal punto di vista soggettivo*, che l'attività umana, dovendo modellarsi sulle leggi del sistema, diventa azione del sistema e quindi sottoposta a un'oggettività estranea all'uomo, che la compie e che, compiendola, esprime se stesso come puro funzionario del sistema.

La *personificazione*, che Marx chiama talora *Personifikation*, talora *Charakter Maske*, con riferimento alla maschera funzionale che l'individuo è costretto ad assumere nel momento in cui entra in un sistema retto da leggi autonome, e la *reificazione*, che Marx chiama talora *Reifikation* (dal latino: *res*, cosa), talora *Verdinglikung* (dal tedesco *Ding*, cosa), con riferimento all'azione dell'uomo a cui le leggi autonome del sistema attribuiscono lo stesso valore delle cose su cui l'azione si esercita, non sono gli esiti negativi di un *sistema oppressivo*

che una rivoluzione potrebbe modificare, ma sono l'esito inevitabile di un *sistema formalizzato* che conosce solo il mondo che costruisce con i suoi calcoli, le sue previsioni e le sue produzioni.

4. Il sistema razionalizzato dalla tecnica e la definitiva impraticabilità della rivoluzione

Dall'azione artigianale alla specializzazione tecnica.

Mentre nell'età pre-tecnologica il fare era *arte*²³ e l'artigiano si rispecchiava nell'opera che riproduceva la sua "qualità", nell'età della tecnica il fare è *produzione*, secondo quei criteri di razionalità il cui calcolo può effettuarsi solo sostituendo le proprietà *qualitative*, che sfuggono al calcolo, con quelle *quantitative*, che si evidenziano frazionando il fare in quelle operazioni parziali che il sistema tecnico collega fra loro, fino a unificarle nel prodotto.

Il riflesso di questo frazionamento oggettivo del fare è la *specializzazione* dell'uomo, il quale non si trova più nella condizione dell'*artigiano* che rispecchia se stesso nell'opera, ma in quella del *tecnico* che si specchia in uno dei sistemi parziali, dalla cui connessione scaturisce il prodotto nel quale è custodito il senso del fare. Siccome responsabile della connessione dei sistemi parziali è il calcolo preventivo dell'apparato tecnico, l'uomo, che come tecnico opera in un sistema parziale, è *calcolato* dall'apparato e dal calcolo *reificato* in un sistema estraneo che il suo fare non può modificare, ma solo riflettere.

L'*azione*, che aveva generato l'uomo nel suo rapporto con il mondo,²⁴ diventa *esecuzione* di un'attività che non scaturisce più dall'uomo, ma dalla razionalità dell'apparato, rispetto a cui l'azione dell'uomo è solo un parziale riflesso delle leggi che lo presiedono. Ciò significa che l'uomo non è più in rapporto con il mondo, ma esclusivamente con le leggi che governano il sistema parziale in cui il singolo si trova ad operare. Il suo agire non lo esprime, ma esprime la razionalità dell'apparato che istituisce non solo la sua azione, ma anche la relazione con i suoi simili, mediata dalle leggi che connettono i sistemi parziali in cui i singoli individui, come atomi isolati, si trovano

inseriti.

Dall'oppressione volontaristica alla subordinazione razionale. Tutto ciò non è *oppressione*, ma *sistema*. Di oppressione si poteva parlare nell'età pre-tecnologica dove, fin dai tempi più antichi, singoli individui o intere masse erano sottoposte alle forme più estreme di sfruttamento nell'assoluto misconoscimento della dignità umana. Per quanto drammatiche fossero le loro condizioni d'esistenza, queste non erano la conseguenza di un *processo di razionalizzazione*, ma l'espressione dell'*esercizio arbitrario di una volontà*.

Gli "schiavi", e dopo di loro gli "sfruttati", testimoniavano con la loro esistenza l'arbitrio della sovranità o l'esercizio incontrollato del potere, e in ogni caso la loro sorte non appariva come "destino umano", come "il destino dell'uomo". Con l'età della tecnica le condizioni d'esistenza dei singoli individui, che come atomi isolati riproducono la razionalità dei sistemi parziali in cui si trovano inseriti attraverso il loro fare produttivo, appaiono come il *destino generale* dell'intera società, anzi l'universalità di questo destino appare come la *premessa indispensabile* perché la tecnica possa realizzarsi e funzionare.²⁵

Ciò significa che nell'età della tecnica ogni azione è sottoposta alle leggi rigorose del calcolo razionale *non solo* ai fini della produzione, com'era nell'ipotesi di Marx, ma soprattutto ai fini dell'attuazione di questo calcolo, che sarebbe impossibile senza la rigorosa legalità di ogni accadimento. A questo punto il calcolo assurge al rango di "legge di natura" che investe tutte le manifestazioni di vita della società, perché non sarebbe razionale quel calcolo che lasciasse margini all'imprevedibilità nel sistema che intende controllare.

Ne consegue che, per la prima volta nella storia, l'intera società, almeno tendenzialmente, è sottoposta a un calcolo razionale le cui leggi descrivono e prescrivono le azioni dei singoli individui, ai quali la legalità del calcolo appare come un dato invalicabile, perché da esso dipendono le condizioni *generali* d'esistenza.

Dall'impraticabilità della rivoluzione all'accettazione

incondizionata del sistema. Parliamo di “condizioni *generali* d’esistenza” perché nell’età pre-tecnologica la reificazione dell’uomo, la sua riduzione a cosa avveniva per la *volontà* di un altro uomo, sia che questi si esprimesse come individuo o come classe, per cui era possibile da parte dei “reificati” individuare nell’abbattimento di quella “volontà” la condizione della loro liberazione. Tutte le rivoluzioni che scandiscono i passaggi d’epoca nell’età pre-tecnologica erano praticabili perché accadevano, *all’interno dell’umano*, tra una volontà opprimente e una volontà oppressa. Perché le rivoluzioni esplodessero era sufficiente quella “presa di coscienza”, secondo l’espressione di Marx, capace di segnalare la base *irrazionale* dell’oppressione e la conseguente *razionalità* della successiva liberazione.

Ma quando la reificazione, la riduzione dell’uomo a cosa, non è più l’effetto di una volontà, quindi di un evento irrazionale, ma l’effetto della *razionalità del calcolo* che prevede come unico mutamento della storia quello conseguente ad un ulteriore perfezionamento della razionalità, allora non avremo più, come nell’età pre-tecnologica, *il dominio dell’uomo sull’uomo*, ma *il dominio della razionalità del calcolo su tutti gli uomini*. Ciò comporta, come scrive Lukács, che:

La differenza che sussiste tra l’operaio di fronte alla singola macchina, l’imprenditore di fronte a un certo tipo di evoluzione delle macchine, il tecnico di fronte allo stato della scienza ed alla redditività della sua applicazione tecnica, è una differenza di grado, puramente quantitativa, e non direttamente *una differenza qualitativa nella struttura della coscienza*.²⁶

Ma quando la struttura della coscienza è divenuta formalmente unitaria perché, da un punto di vista formale, identica è la struttura che chiede al lavoratore la cessione delle proprie capacità oggettivate e cosalizzate e all’intellettuale la cessione delle proprie facoltà non di meno oggettivate e cosalizzate, le une e le altre nelle forme previste dall’apparato tecnico, allora diventa metodologicamente difficile, se non impossibile, percepire la reificazione a cui l’apparato tecnico riduce chiunque in esso si esprime.

Là infatti dove capacità, facoltà e qualità non appaiono più come *costitutivi* dell’uomo, ma come *cose* che l’uomo

“possiede” ed “esteriorizza” alla stregua di tutte le cose, perché solo come “cose” esse sono funzionali al calcolo razionale dell’apparato, allora, solo annullando la propria soggettività e risolvendola in pura oggettualità, quindi solo al prezzo di una reificazione completa, l’uomo può vivere nell’età della tecnica.

¹ K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1867-1883), tr. it. *Il capitale. Critica dell’economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964, Libro I, capitolo III, p. 140.

² Ivi, Libro I, capitolo I, p. 105.

³ Ivi, p. 68-70. In nota a piè di pagina (p. 68) Marx ricorda che questa distinzione era già stata espressa da J. Locke per il quale: " 'Il valore naturale di ogni cosa consiste nella sua attitudine a soddisfare le necessità o a servire i comodi della vita umana' (J. LOCKE, *Some considerations on the consequences of the lowering of interest and raising the value of money* [1691], in *Works*, London 1777, vol. II, p. 28). Durante il secolo XVII troviamo ancora spesso negli scrittori inglesi *worth* per valore d’uso e *value* per valore di scambio: proprio nello spirito di una lingua che ama esprimere la cosa *immediata* con voci germaniche e la cosa *riflessa* con voci romanze".

⁴ Ivi, Libro I, capitolo III: "Il denaro ossia la circolazione delle merci", pp. 127-177.

⁵ J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe* (1972), tr. it. *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mazzotta, Milano 1974, p. 90.

⁶ Cfr. il capitolo 40: "La traduzione del mondo-della-vita nel mondo della tecnica".

⁷ È questa la tesi sostenuta da E. SEVERINO ne *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1993, dove a p. 67-68 si legge: "Ora sta facendosi innanzi una situazione in cui lo scopo del capitalismo (il profitto), *non deve ostacolare* l’efficienza dello strumento che ha il compito di realizzare tale scopo, assicurando l’innovazione tecnologica che faccia decrescere la distruttività della produzione economica. Non essere di ostacolo significa adeguarsi, cioè *subordinarsi* all’efficienza di ciò che dunque, subordinando a sé lo scopo del capitalismo, diventa il vero scopo primario del capitalismo. Si profila cioè una situazione in cui il capitalismo è costretto ad assumere come scopo primario non più il profitto, ma la continua innovazione tecnologica che ha il compito di garantirlo. Insensibilmente, si sta andando verso un’epoca in cui il capitalismo, non avendo più come scopo primario il profitto, è capitalismo solo in apparenza, mentre in realtà è *tecnocrazia*, è cioè l’agire che si propone come scopo l’incremento indefinito della capacità di realizzare scopi, oltrepassando così la volontà ‘ideologica’ di realizzare un certo mondo invece di un altro". Lo stesso concetto è ripreso ne *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, e in particolare nel capitolo VII: "Salvezza della terra, capitalismo, tecnica", pp. 62-78.

⁸ Cfr. Parte quarta: "Fenomenologia della tecnica: il grande capovolgimento" e in particolare il capitolo 35: "Marx e l’annuncio del capovolgimento dei mezzi in fini", e il capitolo 36: "Hegel: la dipendenza dell’ordine conoscitivo dall’ordine tecnico e l’assoluto tecnico come ‘cattiva infinità’".

⁹ K. MARX, *Il capitale*, cit., Libro I, capitolo XIII, p. 467.

¹⁰ E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, p. 70.

¹¹ Cfr. il capitolo 37: "La tecnica moderna come disposizione del mondo".

¹² Cfr. il capitolo 38: "La verità come efficacia".

¹³ Cfr. il capitolo 39: "La ragione come strumento".

¹⁴ Cfr. il capitolo 40: "La traduzione del mondo-della-vita nel mondo della tecnica".

¹⁵ R. MADERA, *Identità e feticismo. Forma di valore e critica del soggetto*, Marx e Nietzsche, Moizzi, Milano 1977, p. 16. Su questa tematica, e in particolare sul

confronto tra la lettura di Marx e la lettura di Severino a proposito dell'alienazione dell'Occidente, R. MADERA è tornato con un lucido saggio che ha per titolo: "Nella contraddizione, la libertà. Intorno a Marx e Severino" che costituisce la terza parte de *L'alchimia ribelle*, Palomar, Bari 1997, pp. 165-265.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik* (1936-1951), tr. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 60.

¹⁷ Ivi, p. 47.

¹⁸ Ivi, p. 62. Si veda a questo proposito il capitolo 37, § 4: "Dalla signoria dell'uomo alla signoria della tecnica".

¹⁹ Cfr. il capitolo 40, § 1: "Il primato della 'previsione scientifica' sulla 'previsione grezza' del mondo-della-vita", e § 2: "Il primato della certezza scientifica sull'incertezza del mondo-della-vita".

²⁰ Cfr. il capitolo 33, § 5: "Cartesio: la garanzia divina del pensiero umano e il dominio del mondo", nonché il capitolo 34, § 1: "La matematicità del pensiero moderno", e § 5: "La sperimentazione tecnica e l'oggettivazione della natura".

²¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, Prefazione alla seconda edizione (1787), pp. 20-21.

²² M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* (1954), tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 13.

²³ Sul rapporto arte e tecnica illuminanti sono le pagine di E. SEVERINO in *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, e in particolare il capitolo VIII, § V: "Ars e *téchne*" dove, alle pagine 283-284, leggiamo: "Nella storia dell'Occidente la parola fondamentale che esprime il senso dell'*ars* è *téchne*, da cui deriva la parola 'tecnica'. Ma mentre in *ars* viene esplicitamente nominata la connessione calcolata dei mezzi al fine, *téchne* nomina invece i vari modi e settori in cui questa connessione si realizza, a partire da quello originario, mediante il quale il mortale copre il suo corpo e gli dà un rifugio".

²⁴ Cfr. Parte III: "Psicologia della tecnica: teoria dell'azione".

²⁵ Sulla differenza tra il regime della schiavitù e il regime del lavoro "razionalmente meccanizzato", si vedano le pagine significative di G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1971, e in particolare il § 1 del capitolo che ha per titolo "Il fenomeno della reificazione", pp. 108-120.

²⁶ Ivi, pp. 127-128.

Parte sesta

Sociologia della tecnica: le grandi ideazioni

La cultura occidentale non può avere la capacità di stabilire alcun limite all'aggressione dell'ente, che la tecnica va portando sempre più a fondo [...] perché l'essenza di tale cultura è il nichilismo metafisico, di cui la tecnica è la più radicale e rigorosa realizzazione. [...] Se qualcosa non è *technikón* – se cioè non produce o non è prodotto, o non rientra nel processo del produrre-essere prodotto –, allora non è, ossia è un niente. L'*anthropíne téchne* si è oggi completamente sostituita alla *theîa téchne*, ma il senso dell'essere rimane ancor oggi identico a quello stabilito da Platone una volta per tutte nella storia dell'Occidente. Dio e la tecnica moderna sono le due fondamentali espressioni del nichilismo metafisico.

E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo* (1969), pp. 196-197

42. La tecnica e il crollo delle ideologie

Diventa inevitabile la subordinazione degli scopi ideologici alla potenza e all'efficacia dell'Apparato, ossia alla sua capacità di realizzare scopi. Tale subordinazione è il modo specifico in cui la civiltà della tecnica spinge al tramonto le ideologie.

E. SEVERINO, *La filosofia futura* (1989), p. 70

1. La tecnica e la riduzione delle idee a ipotesi

Se nell'epoca della tecnica la reificazione dell'uomo¹ non è, come riteneva Marx, il prodotto di una volontà, ma la condizione perché la tecnica possa costituirsi come espressione più alta della razionalità e come tale funzionare, che ne è delle ideologie che nell'epoca pre-tecnologica hanno dato volto alla storia, o come espressione dello spirito del tempo, o come anticipazione del tempo a venire? Possono ancora darsi visioni del mondo antitetiche alla tecnica o in grado di costituirsi e realizzarsi senza mediazione tecnica? Se l'ideologia è il rendersi autonomo di un complesso di idee in cui un determinato sistema di condizioni sociali trova la sua formulazione teorica, è possibile dire che anche la visione tecnica del mondo è un'ideologia che il progressivo sviluppo della storia non tarderà a smascherare nel suo tratto "ideologico", quindi nella sua "falsa coscienza"?

A tutte queste domande, che poi altro non sono che modi diversi di accostare il problema del rapporto tra tecnica e ideologia, la risposta, comunque la si elabori, è in ogni caso *negativa* per almeno due ordini di ragioni che sono: la *riduzione*, propria della tecnica, di tutte le idee a ipotesi, e la *subordinazione* di tutte le idee alle condizioni tecniche che ne consentono la realizzazione.²

Di "ideologia", infatti, si può parlare solo in riferimento a

qualcos'altro pensato come non ideologico. La tradizione occidentale ha chiamato questo qualcos'altro *verità* che, qualunque ne fosse il contenuto, era comunque formalmente pensata come indipendente dalle condizioni storico-sociali, e quindi come espressione dell'autonomia ontologica del conoscere, la cui verità era rivendicata ed espressa proprio da questa autonomia.

Ma la tecnica ha mutato il concetto di verità in quello di *efficacia*,³ per cui "vero" non è più un presunto ordine immutabile di idee, ma ciò che sortisce effetti di realtà. Ciò significa che le idee sono "vere" finché creano un mondo e, a partire da loro, un mondo diventa comprensibile, per cui "vera" è ad esempio l'idea di Dio per la comprensione del mondo medioevale, così come "vera" è l'idea di Uomo per la comprensione del mondo umanistico, dopo di che queste idee diventano "*idola*", pure sopravvivenze teoriche incapaci di spiegare alcunché. Nella loro inefficacia esplicativa è la loro non-verità e quindi il loro superamento.

La tecnica non è ideologia perché, a differenza dell'ideologia che pensa se stessa come immutabile, la tecnica pensa le proprie ipotesi come *per principio* superabili, per cui mentre un'ideologia muore nel momento in cui il suo nucleo teorico *non fa più mondo* e tanto meno *lo spiega*, la tecnica, che vive e si alimenta del *superamento* delle proprie ipotesi teoriche, non si estingue nel momento in cui un nucleo teorico si rivela inefficace, perché non ha legato la verità a quel nucleo teorico, ma alla sua efficacia produttiva ed esplicativa, che può essere benissimo garantita da altri nuclei teorici.

Trattando le idee non come *impianti teorici* autonomi e immutabili, ma come *ipotesi* da verificare in ordine alla loro efficacia, la tecnica determina il tramonto di tutte le ideologie per quel tanto che queste non si presentano come *sistemi ipotetici*, ma come *immutabili verità*.

2. Il conflitto tra ideologia e razionalità scientifica (Bacone, Spinoza, Hobbes)

Non è un caso che di ideologia si incominci a parlare agli albori dell'età moderna quando, con la nascita della scienza, la

verità si congela dall'iperuranio platonico, dove viveva nel dialettico articolarsi delle idee, per consegnarsi alla prassi sperimentale. Questa dislocazione della verità è avvenuta per ragioni di maggior efficacia. Se infatti l'iperuranio platonico era pensato come paradigma *esplicativo* del mondo, l'impianto ipotetico del sistema scientifico sperimentalmente verificato si rivelava come il paradigma *costruttivo* del mondo. Non più un mondo *naturale* da interpretare a partire da idee eterne, ma un mondo *artificiale* da costruire a partire da ipotesi concepite fin dall'inizio come oltrepassabili.

Rispetto alla costruzione di questo mondo, le idee che ne regolano la lettura e l'interpretazione diventano, come dice Bacone sul piano scientifico, *idola*⁴ o, come dice Machiavelli sul piano politico, *immaginazioni* rispetto alla "realtà effettuale".⁵ Responsabile degli *idola* che ostacolano l'accesso alla verità è per Bacone la *natura umana* per i suoi tratti comuni (*idola tribus*), per quelli specifici di ciascun individuo (*idola specus*), per l'influenza che su questa natura esercitano, il linguaggio (*idola fori*) e le teorie speculative (*idola theatri*), che come mondi fittizi o scene di teatro alterano e confondono la visione razionale delle cose.

Questa concezione rivela un residuo di teologia secolarizzata che imputa l'inganno - o come vuole la critica dell'ideologia: la "falsa coscienza" - all'innata cecità umana e, per effetto di questo residuo teologico, l'ammissione di un'incolmabile distanza tra natura umana e razionalità. Questa è la premessa che porta a costruire una razionalità al di là della natura umana e a cui la natura umana deve subordinarsi.

La reificazione dell'uomo compiuta dalla tecnica, quale espressione più alta di razionalità, ha il suo fondamento nel presupposto baconiano secondo cui la cecità, l'inganno e la falsa coscienza sono prerogative della natura umana e quindi in un certo senso leggi di natura. La conseguenza politica di tale impostazione è che il dominio esercitato su coloro che lo subiscono è a sua volta fondato su tale legge, e che da questo dominio ci si può emancipare subordinando la natura umana alle regole della razionalità scientifica. Questa *subordinazione* viene pensata come *progresso* verso l'acquisizione di un pieno possesso della ragione, da cui dovrebbe discendere il miglior ordinamento possibile della società.

Su questa linea, sia pure con impostazioni diverse, incontriamo Spinoza, che concepisce l'etica come una progressiva subordinazione delle passioni o "idee inadeguate" alle "idee adeguate" (*ordine geometrico demonstratae*),⁶ Hobbes, per il quale le passioni e gli egoismi individuali devono subordinarsi, per esplicita contrattazione (*contratto sociale*), a quel bene comune che, limitandoli, li rende più produttivi perché meno conflittuali.⁷ Sia per Spinoza, sia per Hobbes la razionalità deve dominare la natura umana dalla cui cecità nascono quelle opinioni ingannevoli (o ideologie) che è compito della razionalità smascherare.

3. Lo sfruttamento politico dell'ideologia e l'antagonismo tra potere e razionalità (Helvétius e Holbach)

Una delle ragioni per cui la natura umana stenta ad emanciparsi dalla sua cecità è, per gli illuministi Helvétius e Holbach, la funzionalità di tale cecità al potere che se ne serve per mantenere se stesso, perpetuando l'ingiustizia e ostacolando l'edificazione della società razionale. A questo proposito Helvétius scrive: "I pregiudizi dei grandi sono le leggi dei piccoli"⁸ e altrove:

L'esperienza ci mostra che quasi tutte le questioni morali e politiche non vengono decise con la ragione, ma con la forza. Se è vero che l'opinione è regina, è questo alla lunga il regno dei potenti che governano l'opinione⁹.

Qui interessante non è tanto che pregiudizi e falsa coscienza vengano attribuiti alle macchinazioni dei potenti, quanto la constatazione che il potere e la razionalità sono ancora divaricati se non addirittura antagonisti, se è vero, come dice Holbach che:

L'autorità vede in generale il proprio interesse nella conservazione delle idee ricevute [*les opinions reçues*]: i pregiudizi e gli errori che le appaiono necessari a garantire il suo potere vengono perpetuati dalla forza, che non si sottomette mai alla ragione [*qui jamais ne raisonne*].¹⁰

L'antagonismo tra *potere* e *razionalità* è un tratto tipico della società pre-tecnologica che ancora non conosce il *potere della razionalità*, che tende a chiudere gli spazi a qualsiasi ipotesi rivoluzionaria. Finché, come dice Helvétius: "le nostre idee sono conseguenze necessarie della società in cui viviamo",¹¹ le rivoluzioni sono sempre possibili e con esse il crollo di vecchie ideologie e la nascita di nuove, in quello spazio concesso dall'antagonismo tra potere e razionalità. Quando però, come nell'età della tecnica, questo antagonismo si estingue nel *potere della razionalità*, lo spazio per le rivoluzioni si assottiglia e il crollo delle ideologie diventa inevitabile.

4. *Les idéologues* e il primato ideologico della ragione scientifica

Un contributo significativo al primato della razionalità viene in epoca illuministica dalla scuola francese degli *idéologues*, come si definiscono gli "studiosi delle idee", di cui uno dei maggiori esponenti è Destutt de Tracy, a cui si deve il termine "ideologia".¹² Secondo *les idéologues* tutte le idee possono essere scomposte e descritte come avviene per gli oggetti naturali, in modo da poter raggiungere, tramite la loro analisi, quel grado di certezza univoca, quanto al loro significato, già raggiunto dalle scienze matematiche e fisiche. Ciò consente di smascherare le opinioni e con esse la "falsa coscienza", che è tale non tanto per una macchinazione del potere, quanto per un mancato controllo scientifico delle opinioni di cui si alimenta.

Per *les idéologues* basta mettere ordine nella coscienza per far ordine nella società, instaurando il dominio della ragione scientifica a profitto degli uomini. Questo ideale, che anticipa il modello positivista, che con Comte prevede il ruolo scientificamente predominante della sociologia,¹³ e in cui Marx ed Engels individuano l'essenza stessa dell'ideologia borghese,¹⁴ è "ideologico" solo perché nell'epoca illuminista l'apparato tecnico-scientifico non era ancora in grado di costruire e presiedere l'intera dinamica della società, per cui ampio era ancora lo spazio concesso al potere espresso dalle volontà, ossia da un principio non vincolante, affidato alla

conflittualità storica e quindi revocabile. Ma quando la società non è più l'esito di un conflitto di volontà, bensì il risultato di una pianificazione razionalizzata, mettere ordine nelle idee e nei metodi che presiedono la pianificazione è ciò in cui si risolve ogni forma di progresso storico.

5. Hegel e il primato ideologico dello spirito

Siccome la ragione illuminista non disponeva di quell'apparato tecnico capace di condizionare per intero la società, Hegel ha buon gioco nello smascherare il tratto "ideologico" di questa ragione, in cui è possibile scorgere un'affinità con la religione che la ragione illuminista contesta come ideologia.

Per l'illuminismo, infatti, *la ragione è verità* che, per quanto nascosta dalle ideologie che si succedono nella storia, è eternamente la stessa, non toccata ma solo oscurata dal destino temporale degli uomini. Qui l'atteggiamento illuminista e quello religioso condividono la stessa fede nell'esistenza di una verità perenne, sganciata dalle vicende temporali della storia e perciò assumibile come criterio per distinguere quanto nella storia c'è di ragionevole o di superstizioso, esattamente come nel contesto religioso si distingue ciò che è ortodosso da ciò che è eretico. Per Hegel non c'è espressione del pensiero che non sia storicamente condizionata perché:

È compito della filosofia intendere ciò che è. E come, in ordine all'individuo, ciascuno è senz'altro figlio del suo tempo, anche la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero. È dunque altrettanto folle che una qualche filosofia precorra il suo mondo attuale, quanto che ogni individuo si lasci indietro il suo tempo.¹⁵

Nel non aver compreso che ogni verità è figlia del tempo, e nell'aver di conseguenza inteso il proprio patrimonio conoscitivo come verità eterna, risiede il carattere "ideologico" dell'illuminismo o, come dice Hegel, ciò che rende l'illuminismo "altrettanto poco illuminato riguardo a se stesso".¹⁶ Ma per "illuminare" l'illuminismo, per portarlo all'altezza della sua verità occorre, secondo Hegel:

Evitare la peggiore delle virtù che consiste nella *modestia* del

pensiero, che fa del *finito* qualcosa di affatto solido, un *assoluto*. È infatti la peggio fondata delle conoscenze arrestarsi a quella conoscenza che non ha il suo fondamento in se medesima. [...] La menzionata modestia si riduce a tener fermo il vano e il finito contro il vero; ed è perciò essa stessa vanità.¹⁷

Per Hegel, dunque, è “ideologica” sia quella filosofia che pensa se stessa come non storicamente condizionata, sia quella filosofia che, pur essendo espressione di un’epoca storica, pone se stessa come verità assoluta. Dall’ideologia si esce con il *metodo dialettico*, che vede nella storicità di ogni espressione filosofica una manifestazione dello spirito assoluto che in essa si manifesta senza esaurirvisi. In tal modo lo spirito assoluto conferma ogni espressione filosofica epocale come sua parziale manifestazione, e insieme la nega nella sua eventuale pretesa di porsi come manifestazione totale dello spirito.

Ma proprio il metodo dialettico, se da un lato riconosce la *dipendenza* delle manifestazioni dello spirito dalla temporalità storica, dall’altro riconosce alla temporalità storica la capacità di *produrre* le manifestazioni dello spirito che, già compiuto in se stesso, ha nella storia incompiuta degli uomini solo la sua frammentaria rivelazione. A questo punto il riconoscimento dell’esistente è solo un “falso riconoscimento”, e l’illusione illuminista della verità non toccata dalla storia percorre surrettiziamente l’intera filosofia hegeliana, per la quale la storia non *produce* lo spirito, ma semplicemente lo *rivela*. Scrive infatti Hegel:

Si tratta di riconoscere, nell’apparenza del temporaneo e del transitorio, la sostanza che è immanente e l’eterno che è attuale. Invero, il razionale, il quale è sinonimo di idea, realizzandosi nell’esistenza esterna, si presenta in un’infinita ricchezza di forme, fenomeni e aspetti; e circonda il suo nucleo con la scorza variegata in cui inizialmente dimora la coscienza e che in seguito il concetto trapassa, per trovare il polso interno e per sentirlo appunto ancora palpitante nelle forme esterne.¹⁸

Coinvolgendo la Storia nell’Idea, Hegel evita le forme rozze di ideologia, che sono poi quelle che affermano il valore delle idee indipendentemente dal condizionamento della storia, ma questo al solo scopo di riaffermare l’essenza dell’ideologia, che è quella della *giustificazione incondizionata dell’esistente*. Alla

“modestia” dell’illuminismo, che faceva del suo patrimonio di conoscenze razionali un assoluto: l’assoluto della ragione contro la superstizione esistente, Hegel sostituisce la “falsa modestia” del proprio pensiero che si inchina all’esistente, solo perché in tutte le sue espressioni scorge la manifestazione dello Spirito. Scrive infatti Hegel:

Ciò che sta tra la ragione come spirito autocosciente, e la ragione come realtà presente, ciò che differenzia quella ragione da questa ed in essa non lascia trovare l’appagamento, è l’impaccio di qualche astrazione, che non si è liberata e non si è fatta concetto. Riconoscere la ragione come la rosa nella croce del presente, e quindi godere di questa – tale riconoscimento razionale è la *riconciliazione* con la realtà, che la filosofia consente a coloro i quali hanno avvertito una volta l’interna *esigenza di comprendere* e di mantenere, appunto, la libertà soggettiva in ciò che è sostanziale, e al tempo stesso di stare nella libertà soggettiva, non come in qualcosa di individuale e di accidentale, ma in qualcosa che è in sé e per sé.¹⁹

In questo modo assistiamo non allo smascheramento, ma al trionfo dell’ideologia, perché la riconciliazione hegeliana dell’idea con la realtà è possibile solo se la realtà è pensata come rappresentazione dell’idea e la storia come momento dell’eternità.

6. Marx: l’ideologia come falsa coscienza e come progettazione sociale

A smascherare il carattere “ideologico” della filosofia di Hegel è Marx, che chiama “ideologiche” tutte quelle dottrine filosofiche, etiche, politiche e religiose che, a guisa di “sovrastutture” *esprimono e giustificano* i rapporti di produzione dominanti in cui si articola la “struttura” della società. Scrive a questo proposito Marx:

Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze positive materiali. L’insieme di questi rapporti costituisce la *struttura* economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una *sovrastuttura* giuridica e politica

e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. *Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza.*²⁰

Compito dell'ideologia è di occultare la dipendenza delle sovrastrutture dalla struttura economica della società, e quindi di far valere per tutti quei valori che in realtà sono vantaggiosi per la sola classe dominante. In ciò è la *falsa coscienza* dell'ideologia che, consapevolmente o inconsapevolmente, diffonde idee e valori nati da certi rapporti di produzione. Ciò spiega, a parere di Marx, perché:

Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale, dispone con ciò, in pari tempo dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee: sono dunque l'espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe la classe dominante, e dunque sono le idee del suo dominio. Gli individui che compongono la classe dominante posseggono fra l'altro anche la coscienza, e quindi pensano. In quanto dominano come classe e determinano l'intero ambito di un'epoca storica, è evidente che essi lo fanno in tutta la loro estensione, e quindi fra l'altro dominano anche come pensanti, come produttori di idee che regolano la produzione e la distribuzione delle idee del loro tempo; è dunque evidente che le loro idee sono le idee dominanti dell'epoca.²¹

La *non-verità* dell'ideologia è nella sua pretesa *autonomia*, in cui l'"idea" o lo "spirito", per usare il linguaggio di Hegel, pretendono di valere "in sé e per sé", quando invece, secondo Marx, sono semplicemente l'espressione di determinati rapporti di produzione:

Una volta che le idee dominanti siano state separate dagli individui dominanti e soprattutto dai rapporti che risultano da un dato stadio del modo di produzione, e si sia giunti di conseguenza al risultato che nella storia dominano le idee, è facilissimo astrarre da

queste varie idee "*l'idea [die Idee]*", ecc., come ciò che domina nella storia e concepire così tutte queste singole idee e concetti come "*autodeterminazioni del concetto*" che si sviluppa nella storia. Allora è anche naturale che tutti i rapporti degli uomini possano venire ricavati dal concetto dell'uomo, dall'uomo quale viene rappresentato, dall'essenza dell'uomo, *dall'uomo*. È ciò che ha fatto la filosofia speculativa. Hegel arriva a confessare, alla fine della sua filosofia della storia, "di avere considerato soltanto il processo *del concetto*" e di avere esposto nella storia la "*vera teodicea*". Si può quindi ritornare ai produttori "*del concetto*", ai teorici, agli ideologi, ai filosofi, e giungere quindi al risultato che i filosofi, i pensatori come tali, hanno dominato da sempre la storia; un risultato che, come abbiamo visto, fu anche già espresso da Hegel. Gioco di abilità, per dimostrare la sovranità dello spirito nella storia.²²

Ma nell'autonomia dell'idea o dello spirito non si esprime solo la sua non-verità, ma anche la sua *verità come efficacia*, perché solo offrendosi come valore in sé, e non come espressione di determinati interessi, un'idea, come fa notare Marx, può essere da tutti accolta e avere efficacia:

Se ora, nel considerare il corso della storia si svincolano le idee della classe dominante e si rendono autonome, se ci si limita a dire che in un'epoca hanno dominato queste o quelle idee, senza preoccuparsi delle condizioni della produzione e dei produttori di queste idee, e se quindi si ignorano gli individui e le situazioni del mondo che stanno alla base di queste idee, allora si potrà dire per esempio che al tempo in cui dominava l'aristocrazia dominavano i concetti di onore, di fedeltà, ecc., e che durante il dominio della borghesia dominavano i concetti di libertà, di uguaglianza, ecc. Questi "*concetti dominanti*" avranno una forma tanto più generale e comprensiva, quanto più la classe dominante è costretta a presentare il suo interesse come l'interesse di tutti i membri della società. La classe dominante stessa ha in media l'opinione che questi suoi concetti siano dominanti e li distingue da opinioni dominanti di epoche passate solo in quanto li presenta come verità eterne. Queste sono, in complesso, le immaginazioni della stessa classe dominante. Questa concezione della storia che è comune a tutti gli storici, particolarmente a partire dal diciottesimo secolo, deve urtare necessariamente contro il fenomeno che dominano idee sempre più astratte, cioè idee che assumono sempre più la forma dell'universalità. Infatti ogni classe che prenda il posto di un'altra che ha dominato prima è costretta, non fosse che per raggiungere il suo scopo, a rappresentare il suo interesse come interesse comune

di tutti i membri della società, ossia, per esprimerci in forma idealistica, a dare alle proprie idee la forma dell'universalità, a rappresentarle come le sole razionali e universalmente valide.²³

In questo modo l'ideologia, oltre ad esprimere gli interessi della classe dominante in cui si rispecchiano i modi di produzione dominanti, investendo la società nella sua interezza, tende a perpetuare quei modi di produzione e di conseguenza quegli interessi. Alla classe subalterna resta sempre la possibilità di prender coscienza dell'inganno, di smascherare la "falsa coscienza" sottesa a ogni ideologia e promuovere una *progettazione sociale* a partire da questo smascheramento.

Anche la progettazione sociale, in quanto espressione della classe dominata, non sfugge alla definizione di ideologia e di falsa coscienza sottesa a ogni idea che tende a far passare come "valido in sé", e quindi come "valido per tutti" quel sistema di valori che sono espressione degli interessi di una parte, e precisamente della classe dominata e dei rapporti di produzione che essa intende inaugurare.

A questo punto la storia non si presenta più *illuministicamente* come la progressiva *affermazione* della ragione sugli "*idola*" che il progresso scientifico si incaricherà di eliminare, e neppure *hegelianamente* come *manifestazione* della ragione che nella storia, opportunamente decodificata, rivela la sua traccia, ma *marxianamente* come *lotta* tra due progettazioni sociali: la *reazionaria* o conservatrice che tende a perpetuare i rapporti sociali esistenti e la *rivoluzionaria* o innovatrice che tende a trasformarli.²⁴

7. L'ideologia e la fragilità dello spirito

Denunciando l'impropria pretesa del *condizionato* di valere come *incondizionato* (l'idea, lo spirito), Marx definisce "ideologia" quel sapere che non è verità, semplicemente perché non è consapevole del suo carattere derivato e subalterno alle condizioni sociali che lo promuovono. In un certo senso l'ideologia è il sintomo della fragilità dello spirito che proclama la sua autonomia solo perché ignora o finge di ignorare la sua dipendenza dalle condizioni materiali.

Su questa linea convergono Nietzsche che, interrogando i valori con il *metodo genealogico*, li smaschera nella loro pretesa autonomia, per ricondurli a semplici prodotti della volontà di potenza; Freud, che interrogando la coscienza con il *metodo analitico*, ne misconosce il primato per visualizzarla come un derivato dell'inconscio; la sociologia della conoscenza che, con Pareto, Scheler, Mannheim, scorge in ogni ideologia null'altro che la razionalizzazione dei residui irrazionali. Marx, Nietzsche, Freud e i sociologi della conoscenza inaugurano, per processi diversi, quella cosiddetta "filosofia del sospetto", come la chiama Ricoeur,²⁵ che smaschera il carattere ideologico di ogni idea, nascosto nella sua pretesa di valere come un che di incondizionato, solo perché rimuove o misconosce il proprio condizionamento.

8. Nietzsche e la denuncia del carattere ideologico dei valori

Secondo Nietzsche un'iperbolica ingenuità (*hyperbolische Naivität*) percorre il pensiero occidentale ogniqualvolta ritiene incondizionati dei valori che in realtà sono condizionati dalle esigenze vitali dell'uomo. *Hyperbállein* in greco significa "gettare al di sopra", quindi trasferire al di là di sé, in una presunta oggettività, ciò che anima il profondo della soggettività che per Nietzsche è volontà di vita e volontà di potenza:

Il mio sospetto è di osare questa affermazione: in ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino ad oggi, di "verità", ma di qualcos'altro come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...²⁶

Se i valori appartengono alla vita che li progetta, la loro incondizionatezza dipende dall'oblio della progettazione avvenuta, per cui i valori possono venire incontro all'uomo come ideali trascendenti. La loro oggettività è nella dimenticanza del progetto d'esistenza che accoglie come forza obbligatoria della legge morale ciò che precedentemente esso ha fatto valere.

Ma Nietzsche non si limita a rifiutare la falsa oggettività dei valori, la loro presupposta trascendenza, la loro pretesa

incondizionatezza. Suo intento è di giungere a cogliere ciò che sollecita l'esistenza umana a porre fuori di sé quei punti di vista assiologici, a partire dai quali, poi, l'esistenza incontra tutte le cose e soprattutto se stessa. Per questo Nietzsche non prende in considerazione ogni singola valutazione, ma solo quelle tendenze fondamentali che, ponendosi come valori incondizionati, precedono tutti i singoli atti di valutazione.

In questo senso la sua filosofia non è una delle tante cesure di cui è testimone la storia ogniquale si relativizzano o si dissolvono determinati valori, ma, come ritiene Nietzsche, la cesura delle cesure, il centro del tempo, il grande mezzogiorno, dove per la prima volta non si destituisce questo o quest'altro valore, ma *il valore del valore*, la sua presunta oggettività che appartiene alla soggettività che progetta il valore e, distanziandolo, lo riaccoglie come incondizionato. Dietro i valori c'è dunque la vita che li progetta: "la grande giocatrice".

"Dove voi vedete cose ideali – scrive Nietzsche – io vedo cose umane, ah! troppo umane".²⁷ Con la sua genealogia *ab inferiori*, Nietzsche spiega l'alto a partire dal basso, l'ideale a partire dalla pulsione vitale; fa luce nel mondo segreto del Sacro, del Vero, del Bello, del Buono, diffidando di ciò di cui finora l'uomo s'è fidato. Distrutto ogni dualismo, fa dell'ideale e del reale, del bene e del male gli estremi di un arco in tensione, perché Dio e l'Ideale non sono al di là dell'uomo, ma sono una dimensione dell'esistenza che l'uomo, nella sua "iperbolica ingenuità", getta oltre se stesso. Nello spazio intermedio ha luogo la "danza dello spirito libero":

A mo' di trovadori
Danziamo tra santi e prostitute,
Tra Dio e mondo, la danza!²⁸

La danza nasce dalla gioia per la scoperta della menzogna bimillenaria che ha offerto come metafisica, religione, arte, morale ciò che è semplicemente pulsionale e vitale, per lo più nascosto e sotterraneo. L'ansia di verità, ad esempio, non è disinteressata, ma nasce dal desiderio di salvezza; la religione dalla paura e dal bisogno; la metafisica da quella "bugia vitale" con la quale l'uomo si aiuta, supera la caducità, e può dare un significato stabile alla propria esistenza. L'arte, che nelle sue

prime riflessioni Nietzsche leggeva come comprensione cosmica, nella *Genealogia della morale* è intesa come una spirituale rottura d'argine, un improvviso defluire d'acqua a lungo ristagnata, come uno scarico. La scienza stessa, che pure per Nietzsche ha il pregio di aver liberato gli uomini dalle illusioni metafisiche e dalle intenzioni morali, diventa qualcosa che attacca la vita stessa, che la soffoca, se non partecipa alla danza, se non diventa "gaia scienza" che gioca con il *pathos* scientifico, invece che con la severità della sua metodologia asceticamente promossa dalla religione del progresso.²⁹

Ma qui non si fraintenda. Il rovesciamento di tutti i valori non è *sostituzione*, ma *destituzione*. Nietzsche non sostituisce un valore con un altro, ma destituisce il valore del valore, la sua presunta oggettività, la sua trascendenza, la sua incondizionatezza, perché alle spalle del valore non c'è altro fondamento che l'umana valutazione, la quale valuta in conformità ai bisogni della vita che la volontà di potenza spinge a soddisfare. Perciò Nietzsche scrive:

Il punto di vista del "valore" è il punto di vista delle *condizioni di conservazione e di potenziamento* rispetto a strutture complesse, la cui vita ha una durata relativa entro il divenire.³⁰

E ancora: "*I valori e il loro variare sono in rapporto con la crescita di potenza di chi pone i valori*".³¹ Commentando questi frammenti di Nietzsche, Heidegger osserva che dunque: "I valori non *sono*, ma semplicemente *valgono*, e valgono in quanto sono posti come ciò che conta".³²

9. Freud e la denuncia dei processi di razionalizzazione come maschere ideologiche dell'Io

Tra le fragilità dello spirito che l'ideologia maschera e, mascherando, segnala, incontriamo anche la *razionalizzazione*, termine introdotto da E. Jones³³ e che sostituisce l'espressione "falso annodamento [*unrichtige Verknüpfung*]", con cui Freud indicava le procedure utilizzate dal soggetto nel tentativo di dare una spiegazione coerente sul piano logico e accettabile sul piano morale di un sentimento, di un'azione, di una condotta, di un rituale, di un sintomo, di un sogno, di un

delirio, di cui non si vogliono scorgere le motivazioni profonde.

Nel suo lavoro, la razionalizzazione fa riferimento a ideologie, a convinzioni morali, a credenze religiose, a fedi politiche allo scopo di mascherare motivazioni inconfessabili o di reperire un movente all'azione che abbia un'apparenza di ragionevolezza, quando in realtà a promuovere l'azione sono motivazioni inconsce o inconfessabili che sfuggono al soggetto o che il soggetto non vuol ammettere, perché mal sopporta che il proprio comportamento non sia il risultato di deliberazioni ragionevoli.³⁴

A livello psicologico la razionalizzazione svolge la stessa funzione svolta a livello sociologico dall'ideologia. Sia l'una sia l'altra, infatti, tendono a far apparire come incondizionato ciò che in realtà è condizionato: l'ideologia mascherando gli interessi di parte, e la razionalizzazione i soddisfacenti inconsci sottesi a motivi razionali. In un certo senso la razionalizzazione è il sintomo della coscienza che non accetta di essere condizionata, è il sintomo dell'Io che rifiuta la messa in questione del suo primato, è il sintomo della ragione che non accetta il condizionamento degli "*idola*", il sintomo del giudizio che rifiuta il peso del pregiudizio. In questa non accettazione e in questo rifiuto ciò che si celebra è la "falsa coscienza" con cui l'ideologia nasconde allo spirito la propria fragilità.

10. La sociologia della conoscenza e la lettura dell'ideologia come tentativo di razionalizzazione dell'irrazionale (Pareto, Scheler, Mannheim)

Se estendiamo il concetto freudiano di razionalizzazione dell'inconscio individuale all'inconscio collettivo, portandoci dal piano psicologico a quello sociologico, otteniamo il concetto di ideologia come è stato elaborato nell'ambito della sociologia della conoscenza da V.F. Pareto, per il quale la non verità delle ideologie non sta, come riteneva Marx, nella mistificazione consapevole o inconsapevole delle condizioni sociali, ma nello sforzo compiuto a posteriori dagli uomini per giustificare razionalmente i loro comportamenti dettati da motivazioni non razionali.

Pareto chiama *derivazioni* le argomentazioni logiche con cui

gli uomini razionalizzano a posteriori le loro condotte promosse da motivi di natura pulsionale, emotiva, sentimentale, *derivati* i sistemi costruiti in base a quei ragionamenti, e *residui*, quel che resta dell'argomentazione teorica dopo aver rimosso la "vernice logica". Ciò che dà alla società la sua vera forma non sono le *derivazioni*, e tanto meno i *derivati*, ma i *residui*, di cui le derivazioni e i derivati sono il mascheramento ideologico che risponde al bisogno di razionalizzare l'irrazionale, di dar forma a tendenze non logiche. Scrive in proposito Pareto:

Chiamiamo *derivazioni* quei ragionamenti con i quali si mira a far apparire logiche le azioni non-logiche. Gli uomini si lasciano persuadere in principal modo dai sentimenti (*residui*), quindi possiamo prevedere, il che poi è confermato dall'esperienza, che le derivazioni trarranno forza non da considerazioni logico-sperimentali, o almeno non esclusivamente da queste, ma bensì da sentimenti. Nei derivati il nocciolo principale è costituito da un residuo, o da un certo numero di residui, intorno al quale nocciolo si aggrappano altri residui secondari. Tale aggregato è fatto nascere, e, quando è nato, tenuto saldo da una forza potente, che è il bisogno che prova l'uomo di sviluppi logici o pseudo-logici, il quale bisogno si manifesta con i residui. Quindi da tali residui, con l'aggiunta poi di altri, traggono origine, in generale, le derivazioni.³⁵

Ai "residui" di Pareto corrispondono quelli che Max Scheler chiama "leggi formali della *costituzione* di pregiudizi" e che a titolo esemplificativo così elenca:

Esempi delle configurazioni formali di classe del pensiero sono:

Concezione del divenire - classe inferiore; concezione dell'essere - classe superiore. [...]

Realismo (il mondo prevalentemente come "resistenza") - classe inferiore; idealismo (il mondo prevalentemente come "regno delle idee") - classe superiore. [...]

Materialismo - classe inferiore; spiritualismo - classe superiore. [...]

Ottimismo del futuro e retrospezione pessimistica - classe inferiore; visione pessimistica del futuro e ottimistica del passato - classe superiore. [...]

Concezione tendente a cercare le contraddizioni, o "dialettica" - classe inferiore; concezione tendente all'identità - classe superiore. [...]

Si tratta qui di *tendenze* determinate dalla classe, di natura subconscia, e che spingono a intendere il mondo prevalentemente nell'uno o nell'altro modo. Non quindi pregiudizi di classe, ma qualcosa di più che pregiudizi, cioè leggi formali della *costituzione* di pregiudizi, le quali, in quanto leggi delle tendenze prevalenti che presiedono la formazione di determinati pregiudizi, sono radicate unicamente nella situazione di classe (del soggetto), e sono del tutto indipendenti dalla sua individualità. [...] Qualora queste leggi venissero completamente scoperte e comprese nel loro *insorgere necessario* dalla situazione di classe, esse costituirebbero una nuova sezione teorica della sociologia della conoscenza, che vorrei chiamare, come analogo della dottrina baconiana degli *idola*, teoria sociologica degli *idola* del pensiero, dell'intuizione e della valutazione.³⁶

Stante queste "leggi formali della *costituzione* dei pregiudizi", l'ideologia perde ogni collegamento con la dinamica sociale, per divenire espressione dei *modi di pensare* che pregiudicano e danno forma a tutte le teorie che da quei modi scaturiscono. Ma allora, se ogni idea dipende dal "residuo" irrazionale che la promuove (Pareto) o dall'aprioristico pregiudizio di classe (Scheler), tutto diventa ideologico, perché vincolata a una visione del mondo non è solo la tesi dell'avversario, ma anche la propria. Questa è la posizione sostenuta da K. Mannheim per il quale:

Si ha una *concezione particolare dell'ideologia* quando con essa si intende rappresentare uno stato di dubbio o di scetticismo sulle idee avanzate dal nostro avversario. Esse sono allora considerate come delle contraffazioni più o meno deliberate di una situazione reale, all'esatta conoscenza della quale contrasterebbero i suoi interessi particolari. Queste deformazioni si manifestano, in ogni modo, sotto forma di menzogne consapevoli o semioscure, di inganni calcolati verso gli altri o di autoillusori. Siffatta concezione dell'ideologia, che solo gradualmente è venuta differenziandosi dalla comune nozione che abbiamo della menzogna, è particolare in più sensi. La sua particolarità diventa evidente quando essa è posta a confronto con un *più comprensivo e totale concetto di ideologia*. Ci riferiamo, in questo caso, all'ideologia di un'età o di un concreto gruppo storico-sociale, ad esempio di una classe, allorché ci occupiamo delle loro caratteristiche e della loro unità strutturale. [...] Mentre la *concezione particolare dell'ideologia* indica come ideologie soltanto una parte delle asserzioni dell'avversario, e ciò con riferimento esclusivo al loro contenuto, la *concezione cosiddetta totale* chiama

in causa l'intera *Weltanschauung* dell'oppositore (compreso il suo apparato concettuale), e giunge a comprendere tali concetti come un prodotto della vita collettiva cui egli partecipa.³⁷

Ma una volta passati dalla concezione *particolare* alla concezione *totale* dell'ideologia, il tratto "ideologico" dell'ideologia si stempera, e l'ideologia stessa non può che risolversi in "sociologia della conoscenza" dove non c'è più nulla da *smascherare*, ma solo il compito di far emergere, in ogni singolo caso, la correlazione tra posizione sociale (*soziale Seinslage*) e modo di vedere (*Sicht*). È lo stesso Mannheim a sottolineare questo passaggio:

Quando il concetto totale di ideologia perviene alla sua formulazione generale, *la semplice teoria dell'ideologia trapassa nella sociologia della conoscenza*. Ciò che prima costituiva l'arma intellettuale di un partito si trasforma in un metodo di ricerca che ha per oggetto la storia della società e della cultura. Per cominciare, un certo gruppo scopre la determinazione situazionale [*Seinsgebundenheit*] delle idee appartenenti ai suoi avversari. Successivamente, il riconoscimento di questo fatto è elevato a un principio onnicomprensivo, in base al quale il pensiero di ciascun gruppo è considerato come il risultato delle sue condizioni di vita. [...] È allora chiaro che la concezione dell'ideologia acquista, sotto questo aspetto, un nuovo significato, da cui hanno origine due modi di affrontare l'indagine ideologica. Il primo è di limitarsi a mostrare la interrelazione ovunque esistente tra un determinato punto di vista intellettuale e una certa posizione sociale. Ciò implica la rinuncia a denunciare o smascherare quelle prospettive con cui si è in disaccordo. [...] Il secondo tipo di ricerca consiste nel combinare una tale analisi, priva di pregiudizi di valore, con un determinato principio epistemologico. Considerato da questo ultimo punto di vista, il problema della vera conoscenza ammette due soluzioni diverse e separate: quella che chiameremo *relazionismo* e quella del *relativismo*. Il relativismo è un prodotto del moderno indirizzo storico-sociologico, secondo cui tutti i sistemi di pensiero dipendono dalla concreta posizione umana del singolo pensatore [*Standortsgebundenheit des Denkers*]. [...] Mentre una moderna teoria del conoscere, che sia consapevole del carattere *relazionale e non relativo* del sapere storico, deve partire dal presupposto che ci sono sfere di pensiero, in cui non si possono concepire delle verità assolute e indipendenti dalla posizione del soggetto e del contesto sociale.³⁸

Se tutto è ideologico, che ne è della *falsa coscienza* con cui si scredita l'ideologia dell'avversario mostrando il condizionamento sociale delle sue idee che egli presenta come valide in sé e per sé? Secondo Mannheim, siccome i sistemi mentali hanno vita più lunga delle situazioni sociali che li hanno generati, "false" saranno quelle coscienze che tengono in vita interpretazioni del mondo non più adeguate alla nuova realtà sociale, e "invece di chiarificare la realtà la dissimulano".³⁹

Assumendo l'attualità e la non-attualità come criterio per distinguere la "vera" dalla "falsa" coscienza, Mannheim, *contro le sue intenzioni*, sancisce la fine di tutte le ideologie che, rispetto alla tecnica, *sempre all'altezza dell'attualità perché la costruisce*, appaiono tutte superate. In realtà l'intenzione di Mannheim era di superare il concetto marxiano di ideologia, secondo il quale il carattere ideologico di un sistema di idee era giudicato sulla base di una teoria concepita come non-ideologica. Con il superamento di questa limitazione e con l'introduzione del concetto "totale" di ideologia, questa distinzione viene a cadere, e ideologico diventa, come scrive Mannheim: "il pensiero umano di tutti i partiti e di tutte le epoche".⁴⁰

Ma se tutti i pensieri di tutte le epoche sono necessariamente "ideologici" perché "oggettivamente vincolati", allora "ideologia" non significa altro se non *inadeguatezza* ad una presunta "verità eterna", perché solo ipotizzando una verità eterna è possibile definire "ideologici" tutti i pensieri. Ma questa metafisica che risorge portando fuori dalla storia la verità, consegna poi alla storia, come suo criterio di verità, quello della minor o maggior adeguatezza di una teoria alla realtà attuale, quindi un criterio *giustificazionista* in cui si esprime l'essenza di ogni ideologia e di ogni falsa coscienza, che a null'altro tendono se non alla *giustificazione dell'esistente*.

11. Max Weber e la lettura del capitalismo come progressiva affermazione della razionalità tecnica sull'ideologia

Se ogni ideologia presuppone una valutazione della realtà a partire da motivi irrazionali o da altrettanto irrazionali interessi di classe, dai limiti dell'ideologia e dall'irrazionalità che la percorre si può uscire con quella che Max Weber chiama *ragione formale*, definita dal funzionamento calcolabile e regolato dal complesso delle sue stesse relazioni, come avviene nell'ambito delle scienze naturali, la cui comparsa, all'epoca di Bacone, ha segnato il primo atto di critica e di smascheramento degli "*idola*", con conseguente disciplinamento metodico dell'irrazionale.

A questa razionalità formale, secondo Max Weber, l'Occidente si è avviato con il *capitalismo*, che ha disciplinato in termini razionali quell'impulso universale al guadagno, comune a tutti gli uomini, in tutte le epoche e in tutte le latitudini. Scrive in proposito Weber:

L'"istinto del profitto", la "sete di guadagno", di guadagno monetario, anzi del massimo guadagno monetario possibile: tutto ciò non ha niente a che vedere con il capitalismo. Tale aspirazione è presente, e lo è sempre stata, presso camerieri, medici, cocchieri, artisti, prostitute, impiegati venali, soldati, banditi, crociati, giocatori d'azzardo, mendicanti; è presente, si può dire, presso *all sorts and conditions of men*, in tutte le epoche e in tutti i paesi del mondo dove vi sia stata o vi sia in qualche modo la possibilità obiettiva di raggiungere tale scopo. Questa ingenua definizione del capitalismo dovrebbe venire abbandonata una volta per tutte allo stadio primitivo della storia della cultura. La sconfinata sete di profitto non si identifica minimamente con il capitalismo, né tantomeno con il suo "spirito". Il capitalismo, anzi, può essere identificato con il temperamento o perlomeno con *il controllo razionale di questi impulsi irrazionali*. Di fatto il capitalismo coincide - nella razionale impresa capitalistica a carattere stabile - con la *ricerca del profitto*; anzi, del profitto sempre rinnovato, della "redditività". Perché così deve essere. All'interno della vita economica a ordinamento capitalistico un'impresa che non orientasse la propria attività al raggiungimento della massima redditività sarebbe condannata a scomparire. Tentiamo di definire questo concetto in modo un po' più preciso di quanto non si faccia di solito. Un atto economico capitalistico è per noi innanzitutto un atto fondato sull'aspettativa di un guadagno da ottenere sfruttando delle possibilità di scambio: sfruttando, cioè, delle occasioni di lucro (formalmente) pacifiche. Il profitto ottenuto con mezzi violenti (che siano tali formalmente e realmente) segue le sue leggi proprie e non

è opportuno (anche se non lo si può proibire) collocarlo nella stessa categoria dell'attività orientata, in ultima analisi, alla possibilità di profitto mediante lo scambio. Laddove il profitto capitalistico viene perseguito in *maniera razionale*, anche l'attività corrispondente è orientata secondo il *calcolo del capitale*.⁴¹

Perfezionando questo calcolo, che il capitalismo ha inaugurato organizzando una società in funzione di detto calcolo, non avremo più un dominio dell'uomo sull'uomo, ma un dominio dell'*apparato calcolante*, alla cui razionalità si sottomettono sia il lavoratore sia l'imprenditore i quali, sia pure nella differenza delle loro mansioni, si configurano come *funzionari specializzati* dell'apparato che, come qualsiasi impianto scientifico, è percorso da una rigorosa valutatività che sottrae ogni arbitrarietà all'azione perché, come scrive Weber:

L'attività è diretta all'*impiego sistematico di prestazioni utili di cose o persone come mezzo di profitto*, in maniera tale che alla fine di un periodo di attività, il ricavo finale dell'impresa, misurato in termini monetari (o l'attivo monetario valutato periodicamente nel caso di un'impresa a carattere permanente) *superi*, nel bilancio, il "capitale", ossia il valore stimato dei mezzi materiali di produzione impiegati nello scambio per conseguire il profitto.⁴²

Disciplinando l'impulso al guadagno e depurandolo dai suoi aspetti irrazionali e violenti, il capitalismo traduce la ragione occidentale in *ragione economica*, che tende a un guadagno sempre rinnovato e non occasionale ma continuativo, evidenziando in ogni passaggio il motivo che *solo la razionalità è condizione di redditività*. A presiedere questa razionalità è l'astrazione, tipica dell'organizzazione scientifica, che risolve ogni qualità in quantità e ogni attività lavorativa in *prestazione funzionale* decisa dalla razionalità dell'apparato che, depurata da ogni ideologia, si rivela come pura *ragione tecnica*.

Sotto il dominio della ragione tecnica, l'uomo incomincia ad uscire dalla scena della storia perché: come *soggetto di bisogni* è assolutamente influente, in quanto i suoi bisogni hanno la possibilità di essere soddisfatti solo se compatibili con la redditività del calcolo economico, mentre come *soggetto di azioni* (siano esse lavorative, siano esse imprenditoriali) la sua rilevanza è data dalla produttività delle azioni in ordine alla

redditività economica, in riferimento alla quale, l'uomo e i suoi scopi sono ridotti a semplici grandezze variabili nel calcolo delle possibilità di guadagno e di profitto.

In questo calcolo, la matematizzazione, che ne garantisce la razionalità, viene portata avanti fino a calcolare la *possibilità stessa della sopravvivenza* a partire dalla precarietà e indigenza della vita, se è vero che, tra “gli stimoli decisivi per l'agire economico”, oltre al “rischio del proprio capitale e delle proprie opportunità di guadagno in connessione con la disposizione ‘professionale’ all'acquisizione razionale”, oltre alle “possibilità di redditi vantaggiosi per coloro che godono di una posizione privilegiata per una situazione di possesso o per una situazione di educazione”, Max Weber annovera anche:

Per i non possidenti, la coercizione al rischio di una mancanza totale di approvvigionamento per sé e per quei “dipendenti” personali (figli, mogli, eventualmente genitori) a cui l'individuo deve in modo tipico provvedere, nonché, in misure diverse, *la disposizione interna al lavoro economico come forma di vita*.⁴³

In questo modo anche la *possibilità della sopravvivenza* è compresa nel bilancio iniziale e finale calcolato dalla razionalità tecnica che, a questo punto, raggiunge il suo scopo, cioè quello di eliminare ogni residuo irrazionale, trasformando l'*irrazionalità* dei valori e dei fini “legati alla tradizione” in fattori da includere nel *calcolo della ragione*.

12. L'autosufficienza della razionalità tecnica rispetto ai condizionamenti ideologici (Weber, Marcuse, Severino)

Astraendo dall'uomo e restando indifferente ai suoi bisogni, perché la copertura del fabbisogno è un prodotto secondario e non lo scopo dell'agire economico promosso dal “calcolo del capitale”, la razionalità tecnica è in grado di celebrare la propria autosufficienza solo se non oltrepassa il complesso delle sue relazioni, ossia il proprio sistema, perché al suo interno *solamente* vige la norma del calcolo e dell'agire calcolante. Ne consegue che la sua neutralità rispetto ai possibili condizionamenti ideologici è reale solo se il sistema è

in grado di proteggersi da interventi esterni. In caso diverso la razionalità tecnica diventa vittima o collaboratrice di qualsiasi potere volesse servirsene.

“Apparentemente”, dice Max Weber, perché, essendo “un potere esercitato in virtù del *sapere* (questo è il suo specifico carattere razionale)”,⁴⁴ la razionalità tecnica, di cui l’apparato burocratico è un esempio, “è il modo formalmente più *razionale* di esercitare il potere, e ciò per precisione, continuità, rigore, affidamento e quindi per l’assegnamento che possono farvi sia il detentore del potere, sia gli interessati”,⁴⁵ per cui un dominio sull’apparato tecnico “è possibile soltanto in modo limitato al non-competente: alla lunga il consigliere competente quasi sempre ha la meglio nel mandare ad effetto la propria volontà, sull’incompetente diventato ministro”.⁴⁶

Ciò vale, dice Weber “sia per il mondo capitalistico, sia per il mondo organizzato su base socialista, perché il sapere specializzato è reso del tutto indispensabile dalla moderna tecnica ed economia della produzione dei beni”.⁴⁷ E ciò significa: *primato della competenza tecnica su qualsiasi ideologia* che non può realizzare i suoi scopi se non subordinandoli al potenziamento della competenza tecnica che “si presta alla più universale applicazione a tutti i compiti”.⁴⁸

A questo punto l’apparato tecnico non è più un *mezzo* di cui possono impadronirsi le ideologie, ma sono le ideologie a dover subordinare la realizzazione dei propri scopi all’incremento dell’apparato tecnico, senza di cui nessuna ideologia è in grado di prevalere sull’ideologia alternativa. Questo significa, come vuole la tesi di E. Severino, che:

L’Apparato ha trasformato la propria natura, e da mezzo, strumento, è diventato scopo. Da mezzo, per la realizzazione degli scopi ideologici, l’incremento indefinito della potenza dell’Apparato è diventato lo scopo supremo delle ideologie, lo scopo cioè al quale viene subordinata la realizzazione degli scopi ideologici.⁴⁹

Ma se le ideologie possono realizzare se stesse solo disponendo dell’apparato tecnico, che, come scrive Max Weber: “al di là dell’enorme posizione di potenza, ha la tendenza ad accrescere ancora di più la sua potenza”,⁵⁰ ogni ideologia è già di fronte al dilemma che Severino così enuncia:

“o rinunciare a se stessa per essere potente e guidare il mondo, oppure restare se stessa, ma rinunciare a porsi alla guida del mondo”.⁵¹ Quindi o *ideologia inefficace*, o *efficacia non ideologica*. Di fronte a questa alternativa potrebbe valere l’obiezione di H. Marcuse secondo la quale:

Il concetto stesso di ragione tecnica è forse ideologia. Non solo la sua applicazione, ma già la tecnica stessa è dominio (sulla natura e sull’uomo), dominio metodico, scientifico, calcolato e calcolatorio. Certi interessi e fini del dominio non sono imposti alla tecnica soltanto “in un secondo tempo” e dall’esterno, ma entrano già nella costruzione dell’apparato tecnico; ogni tecnica è sempre un *progetto* storico-sociale; in essa si progetta ciò che una società e gli interessi che la dominano intendono fare di uomini e cose. Un simile “scopo” del dominio è “materiale” e fa quindi parte della forma stessa della ragione tecnica.⁵²

In quanto “spirito coagulato” – come dice Weber, che con questa espressione vuole evitare che, al livello attualmente raggiunto dalla tecnica, si rimuova la sua genealogia e formazione *storica* – in quanto “spirito coagulato”, scrive Marcuse:

La macchina *non è neutrale*; la ragione tecnica è la ragione sociale rispettivamente dominante; essa può essere trasformata nella sua stessa struttura. In quanto ragione tecnica, si può fare di essa la tecnica della liberazione.⁵³

Esito possibile. Ma non in forza di un potere *ideologico* (o di un potere *utopistico*, e quindi ancora “ideologico”, essendo l’utopia null’altro che un’ideologia rivolta al futuro), perché, di fronte alla razionalità tecnica, le ideologie cedono o per inefficacia o per autodissolvimento. L’esito della liberazione va pensato all’interno della tecnica per progressiva coerentizzazione con la sua intrinseca razionalità.

13. Emanuele Severino: la denuncia del tratto ideologico del capitalismo e la dissoluzione di tutte le ideologie

Ogni ideologia, sia essa religiosa, politica, sociale, tende a pensare se stessa come *immutabile* e capace di attraversare gli

eventi della storia senza farsi scalfire. Nel caso infatti dovesse rinunciare ai suoi nuclei teorici di fondo, perché smentiti dalla storia, l'ideologia si autodissolverebbe. La razionalità tecnica, al contrario, ponendo se stessa fin dall'origine come razionalità *ipotetica*, accetta di essere smentita dalla storia e, di fronte al verificarsi di questa eventualità, è disposta a modificare quella parte di sé che dovesse essere smentita.

Questa disponibilità, che è propria della razionalità tecnica, e non dell'ideologia, è ciò che rende la razionalità tecnica, a differenza dell'ideologia, formalmente eterna, pur nella variazione e continua modificazione delle sue procedure. Anzi, proprio la sua disponibilità a mutare *proceduralmente* la rende *formalmente* inoltrepassabile e quindi eterna.

Ora la razionalità tecnica per essere, come scrive Weber: "il modo formalmente più *razionale* di esercitare il potere"⁵⁴ non è costituita solo da concettualità scientifica e strumentazione tecnologica, ma anche da un *sistema di condizioni* economiche, giuridiche, politiche, burocratiche, urbanistiche, scolastiche, sanitarie, in una parola: *sociali*, che consentono alla tecnica di potersi esprimere e funzionare. Queste condizioni Weber le individua nel capitalismo, ma da queste condizioni, sempre a suo parere, non può prescindere neppure "una società organizzata su base socialista",⁵⁵ perché là dove non c'è una società organizzata in funzione dell'esercizio della tecnica, la tecnica non può né esprimersi, né tanto meno funzionare.

Nel nesso *società e razionalità tecnica* si annida ogni possibile conflitto tra tecnica e ideologia, perché se l'ideologia può realizzare i propri scopi solo servendosi della tecnica, nel caso questi scopi intralcino o confliggano con lo sviluppo e il dispiegamento della tecnica, ad essere sacrificati saranno gli scopi ideologici, non la tecnica, che è *condizione indispensabile* per la loro realizzazione. Perciò, scrive Severino:

È in rapporto a questa situazione di conflittualità ideologica che diventa inevitabile la subordinazione degli scopi ideologici alla potenza e all'efficacia dell'Apparato, ossia alla sua capacità di realizzare scopi. Tale subordinazione è il modo specifico in cui la civiltà della tecnica spinge al tramonto tutte le ideologie.⁵⁶

Il comunismo dell'Est è crollato perché l'ideologia della solidarietà che si proponeva la soddisfazione universale dei

bisogni era in contrasto con il potenziamento del proprio apparato tecnico necessario per contrastare l'ideologia capitalista dell'Ovest e realizzare lo scopo dell'ideologia socialista. L'insufficienza dell'apparato tecnico dell'Est rispetto a quello dell'Ovest, e non il desiderio di democrazia, ha deciso il tramonto dell'ideologia comunista. E questo perché, scrive Severino:

L'organizzazione marxista dell'apparato scientifico-tecnologico che doveva difendere ed estendere l'aspirazione alla società giusta è stata anche il principale ostacolo al funzionamento di tale apparato. Il capitalismo si è invece rivelato più idoneo del comunismo a rendere congruenti le proprie aspettative a quanto viene richiesto per il funzionamento ottimale dell'apparato. Nello scontro col capitalismo, il comunismo ha quindi dovuto rinunciare ad aspetti sempre più caratteristici del proprio progetto di organizzazione dell'esperienza umana. Per reggere il confronto tecnologico con il capitalismo, il comunismo ha cioè finito col rinunciare a se stesso. E forse ha tardato troppo a compiere questo passo, perché ha finito col mettere a repentaglio anche la componente economica di quell'apparato, per difendere il quale il comunismo rinunciava a se stesso.⁵⁷

Ma, contrariamente a quanto pensava Weber, analogo declino attende, secondo Severino, anche l'ideologia capitalista perché, se è vero, come scrive Weber, che: "il capitalismo può essere identificato con il temperamento o perlomeno con il controllo razionale di quegli impulsi irrazionali che sono l'istinto del profitto' e la 'sete di guadagno', anzi del massimo guadagno monetario possibile",⁵⁸ il capitalismo ha solo *moderato*, non *eliminato* quell'impulso che, essendo "irrazionale", non può evitare di entrare in conflitto con la razionalità tecnica.

Finché la tecnica era abbastanza grande e pochi erano gli operatori animati da quell'impulso irrazionale, ma soprattutto modesti erano i mezzi tecnici in grado di distruggere la terra per soddisfare quell'impulso, poteva bastare la "disciplina" capitalistica, ma ora che la terra s'è fatta piccola, numerosi gli operatori e giganteschi i mezzi tecnici, il capitalismo si trova nella contraddizione di poter realizzare i propri scopi solo attraverso una progressiva distruzione della terra, in cui sono le risorse di cui il capitalismo ha bisogno per realizzare i suoi

fini. E allora, scrive Severino:

Quando questo avverrà, e forse anche prima, il capitalismo dovrà rendersi conto che distruggendo la Terra distrugge se stesso. E sarà questa coscienza, non la coscienza morale o religiosa, a spingere il capitalismo al tramonto. Non certo, dunque, perché quello sarà il momento del prevalere dei valori morali, ma perché l'apparato scientifico-tecnologico, che oggi si incarna nel capitalismo, si dissocerà, come ha già fatto col socialismo reale, dai residui ideologici che nel capitalismo, minacciando la base naturale della tecnica, minacciano la sopravvivenza stessa dell'uomo – giacché è ormai alla tecnica che è affidata la vita dell'uomo sulla Terra. Il capitalismo tramonta, perché è costretto, prendendo coscienza del proprio carattere autodistruttivo, a darsi un fine diverso dal profitto, cioè la salvaguardia della base naturale della produzione economica, e la salvaguardia della tecnica. Il nemico più implacabile e più pericoloso del capitalismo è il capitalismo stesso.⁵⁹

Se il fine del capitalismo è quell'“impulso irrazionale al guadagno” che, moderato dal capitalismo stesso, si chiama *profitto*, se il capitalismo è capitalismo solo in quanto persegue il profitto e il suo *indefinito incremento*, il capitalismo non può tardare a trovarsi di fronte al dilemma che Severino così enuncia:

O distrugge la Terra, e quindi distrugge se stesso; oppure si dà un fine diverso da quello per il quale esso è quello che è, e anche in questo caso distrugge se stesso.⁶⁰

Per uscire da questo dilemma, il capitalismo è costretto a chiedere soccorso alla tecnica affinché questa gli assicuri energie sempre meno inquinanti e distruttive, le quali consentirebbero al capitalismo di conseguire il proprio scopo, che resta comunque quell'“impulso irrazionale” che, nella forma “moderata” dal capitalismo, si chiama *profitto*.

Ma che significa per il capitalismo *dependere* dalla tecnica? Significa non ostacolare la *razionalità* dello strumento di cui il capitalismo ha bisogno per realizzare il proprio scopo che, per quanto “moderato”, resta *irrazionale*. Ma una volta

subordinato alla tecnica, il capitalismo è costretto a rinunciare al proprio scopo, non solo perché irrazionale, ma perché la tecnica, che non ha altro fine che l'incremento della propria potenza, è indifferente a qualsiasi ideologia che si proponga di realizzare un certo mondo piuttosto che un altro, e quindi è indifferente anche al mondo che il capitalismo si propone di realizzare.

Ne consegue che per quel tanto (ed è tanto) che la sorte del capitalismo dipende dalla tecnica, il capitalismo non potrà evitare la sorte del comunismo, che ha dovuto sacrificare se stesso perché il suo scopo era incompatibile con lo scopo dell'efficienza a cui tende l'apparato tecnico. L'innovazione tecnologica, a cui il capitalismo si affida per salvare se stesso, non salva il capitalismo dall'*autodistruttività* intrinseca alla sua natura, che Severino così evidenzia:

Il capitalismo *vuole e insieme non vuole* perpetuarsi e realizzare il proprio scopo. Vuole – ed è l'aspetto più scontato del suo agire. Ma anche non vuole, perché il suo agire o finisce (o si crede che finisca) col distruggere la Terra, cioè la propria “base naturale”, e quindi lo strumento stesso – la tecnica – che rende possibile la produttività dell'agire capitalistico, oppure, presentando come scopo primario la salvaguardia della Terra e della tecnica, e trasformando il profitto in uno scopo subordinato, distrugge se stesso come agire capitalistico, e lascia il passo all'azione razionale della tecnica che non presenta le forme di distruzione e autodistruttività che sono proprie dell'agire capitalistico.⁶¹

Ponendosi come condizione essenziale per la realizzazione degli scopi che le ideologie si propongono, la tecnica subordina a sé tutte le ideologie e, in questa subordinazione, tutte le dissolve. Ma il crollo delle ideologie minaccia di trascinare con sé politica, etica e religione che, nelle forme in cui la tradizione le ha presentate, si sono rivelate cariche di ideologia. Si tratta allora di capire quale politica, quale etica e quale religione sono possibili, e se sono possibili, nell'età della tecnica.

¹ Cfr. il capitolo 41: “Il mondo della tecnica e la reificazione dell'uomo”.

² Si veda in proposito E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, e in particolare la Parte II, pp. 55-94.

³ Cfr. il capitolo 38: “La verità come efficacia”.

⁴ F. BACONE, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La Grande Instaurazione, Parte seconda, Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino

1986, §§ 39-44, pp. 559-562.

⁵ N. MACHIAVELLI, *Il principe* (1513), capitolo XV; e *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1513-1521), Parte I, capitoli 26-27 e Parte III, capitolo 1, in *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Feltrinelli, Milano 1983.

⁶ B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edita postuma nel 1677), tr. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959, e in particolare la Parte III: "Origine e natura degli affetti", e la Parte IV: "La schiavitù umana ossia le forze degli affetti".

⁷ TH. HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio tertia: De cive* (1642), tr. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, Utet, Torino 1971, e in particolare il capitolo I: "Lo stato degli uomini fuori dalla società civile", e il capitolo II: "La legge di natura relativa ai contratti".

⁸ C.A. HELVÉTIUS, *De l'esprit* (1758), Fayard, Paris 1988, vol. I, p. 165, tr. it. *Dello spirito*, a cura di A. POSTIGLIOLA, Roma 1970.

⁹ C.A. HELVÉTIUS, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (1772), Fayard, Paris 1989, p. 121, tr. it. *L'uomo. Le sue facoltà intellettuali e la sua educazione*, a cura di A. BRUNO, Lecce 1977.

¹⁰ P.H.D. D'HOLBACH, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770), tr. it. *Sistema della natura*, Utet, Torino 1978, p. 169.

¹¹ C.A. HELVÉTIUS, *De l'esprit*, cit., p. 167.

¹² A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Eléments d'idéologie* (1801-1817), Bruxelles 1826.

¹³ A. COMTE, *Cours de philosophie positive* (1830-1842), tr. it. *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino 1967, e in particolare il Libro V: "Parte storica della filosofia sociale riferita allo stadio teologico e metafisico" e il Libro VI: "Completamento della filosofia sociale e conclusioni generali".

¹⁴ K. MARX, F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie* (1845-1846, inedita fino al 1932), tr. it. *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere Complete*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972.

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 16.

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. II, p. 109.

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1917), tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte III: "Filosofia dello spirito", Laterza, Bari 1963, § 386, pp. 352-353.

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 15.

¹⁹ Ivi, p. 17.

²⁰ K. MARX, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859), tr. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 5 (corsivo mio).

²¹ K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., I, 3, pp. 44-45.

²² Ivi, p. 47.

²³ Ivi, 45-46.

²⁴ Questo nell'ordine delle cose, anche se Marx tende a negare che la classe rivoluzionaria sia propriamente una "classe" perché: "La classe rivoluzionaria si presenta senz'altro, per il solo fatto che si contrappone a una *classe*, non come classe ma come rappresentante dell'intera società, appare come l'intera massa della società di contro all'unica classe dominante. Ciò le è possibile perché in realtà all'inizio il suo interesse è ancora più legato all'interesse comune di tutte le altre classi non dominanti, e sotto la pressione dei rapporti fino allora esistenti non si è ancora potuto sviluppare come interesse particolare di una classe particolare". Ivi, p. 46.

²⁵ P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), tr. it. *Dell'interpretazione*.

Saggio su Freud, il Saggiatore, Milano 1966.

²⁶ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, 2, p. 16.

²⁷ F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888), tr. it. *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, 3, p. 331.

²⁸ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., "Al maestrale (canzone a ballo)", p. 275.

²⁹ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, cit., 1968, vol. VI, 2, e in particolare si veda la "Terza dissertazione" che ha per titolo: "Che significano gli ideali scettici?" A questa domanda Nietzsche risponde: "Nella circostanza che l'ideale ascetico ha avuto in generale un così grande significato per l'uomo, si esprime il fondamentale dato di fatto dell'umano volere, il suo *horror vacui*: quel volere ha bisogno di una meta – e preferisce volere il nulla, piuttosto che non volere", p. 299.

³⁰ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, tr. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., 1971, vol. VIII, 2, novembre 1887 – marzo 1888, fr. 11 (73), p. 247.

³¹ Ivi, fr. 9 (39), p. 15.

³² M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort: "Gott ist tot"* (1953), tr. it. *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 209.

³³ E. JONES, *Rationalization in everyday life*, in "Journal abnormal psychology", London 1908, vol. III. S. FREUD, in *Dr. Ernest Jones (Zum 50. Geburtstag)* (1929), tr. it. *Il dottor Ernest Jones (per il cinquantesimo compleanno)*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. X, p. 543, scrive: "Il contenuto del breve saggio *Rationalization in everyday life* è valido ancora oggi: grazie ad esso la nostra giovane scienza si è arricchita di un concetto importante e di un termine insostituibile".

³⁴ Si veda a titolo di esempio le considerazioni di Freud a proposito della passione di gioco di F. Dostoevskij: "Come accade non di rado nei nevrotici, il senso di colpa si era creato un sostituto palpabile in un carico di debiti, e Dostoevskij poteva addurre come pretesto che le vincite al gioco gli avrebbero consentito di tornare in Russia senza venire imprigionato su richiesta dei suoi creditori. Ma questo non era altro appunto che un pretesto. Dostoevskij era abbastanza acuto da intuirlo e abbastanza onesto da ammetterlo. Egli sapeva che l'essenziale era il gioco in sé e per sé, *le jeu pour le jeu*". S. FREUD, *Dostojewski und die Vätertötung* (1928), tr. it. *Dostoevskij e il parricidio*, in *Opere*, cit., vol. X, p. 534.

³⁵ V.F. PARETO, *Trattato di sociologia generale* (1916), Comunità, Milano 1964, § 1397, vol. II, p. 1-2.

³⁶ M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Der Neue Geist, Leipzig 1926, pp. 204-218.

³⁷ K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie* (1929), tr. it. *Ideologia e utopia* (effettuata sull'edizione inglese *Ideology and Utopia* del 1953 che solo parzialmente e a grandi linee concorda con il testo tedesco), Il Mulino, Bologna 1972, pp. 56-58 (corsivo mio).

³⁸ Ivi, pp. 78-80.

³⁹ Ivi, p. 51.

⁴⁰ Ivi, p. 31.

⁴¹ M. WEBER, *Vorbemerkung* (1920) a *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), tr. it. *Osservazioni preliminari a L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, vol. I, pp. 92-93 (corsivo mio).

⁴² Ivi, pp. 93-94 (corsivo mio).

⁴³ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922, edizione postuma), tr. it. *Economia e società*, Comunità, Milano 1968, Parte I, capitolo II, § 14, vol. I, p. 106 (corsivo mio).

⁴⁴ Ivi, Parte I, capitolo III, § 5, p. 219.

⁴⁵ Ivi, p. 217.

⁴⁶ Ivi, p. 218.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Ivi, p. 217.

⁴⁹ E. SEVERINO, *La filosofia futura*, cit., p. 72.

⁵⁰ M. WEBER, *Economia e società*, cit. p. 219.

⁵¹ E. SEVERINO, *La filosofia futura*, cit., p. 72.

⁵² H. MARCUSE, *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers* (1964), tr. it. *Industrializzazione e capitalismo nell'opera di Max Weber*, in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino 1969, p. 262.

⁵³ Ivi, p. 263.

⁵⁴ M. WEBER, *Economia e società*, cit., p. 217.

⁵⁵ Ivi, p. 218.

⁵⁶ E. SEVERINO, *La filosofia futura*, cit., p. 70. Questo concetto è ribadito anche ne *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, e in particolare nel capitolo V: "Gli scopi e la tecnica", pp. 51-61.

⁵⁷ E. SEVERINO, *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1993, p. 50.

⁵⁸ M. WEBER, *Osservazioni preliminari a L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 92.

⁵⁹ E. SEVERINO, *Il declino del capitalismo*, cit., pp. 56-57.

⁶⁰ Ivi, p. 66.

⁶¹ Ivi, pp. 158-159. Questo motivo è ripreso da E. SEVERINO ne *Il destino della tecnica*, cit., dove, alle pagine 64-69, leggiamo: "O il capitalismo perviene realmente alla propria distruzione - giacché, considerato separatamente dall'innovazione tecnologica, anche dal punto di vista scientifico esso è una forma di produzione destinata a distruggere la Terra; sì che il capitalismo, distruggendo la propria base naturale, distrugge se stesso -; oppure il capitalismo si convince del proprio carattere distruttivo, e finisce con l'assumere come scopo non più il semplice profitto, ma la sintesi tra profitto e salvezza della Terra - e anche in questo caso il capitalismo perviene alla propria distruzione, perché assume uno scopo diverso da quello per cui il capitalismo è capitalismo. [...] Ma è inevitabile che sia questa volontà a prevalere, perché il prevalere della volontà di profitto indebolirebbe la salvezza della Terra. È cioè inevitabile che lo scopo primario del capitalismo divenga il potenziamento indefinito della tecnica, e cioè che la *sintesi* tra il profitto e tale potenziamento (che è insieme innovazione tecnologica) si trasformi in una *gerarchia*, dove l'agire tecnologico subordina a sé l'agire capitalistico. Da mezzo, la tecnica diventa lo scopo del capitalismo. [...] La salvezza della Terra non sta nelle mani di chi rivendica i diritti dell'uomo, ma nel processo inevitabile lungo il quale, come si è indicato, la produzione capitalistica della ricchezza include nel proprio scopo la salvezza della Terra e l'innovazione tecnologica, e pertanto finisce con l'assumere come scopo primario la tecnica. A questo punto, la produzione delle condizioni dell'esistenza non è più produzione capitalistica, ma produzione tecnologica".

43. La tecnica e il tramonto della politica

Le norme e le leggi politiche sono sostituite dalle leggi oggettive della civiltà scientifica e tecnica che non possono essere poste come decisioni politiche e intese come criteri morali o norme ideologiche. In questo modo anche l'idea di democrazia perde, per così dire, la sua sostanza classica: al posto di una volontà popolare politica subentra la legge oggettiva, che è prodotta dall'uomo stesso come scienza e come lavoro.

H. SCHELSKY, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, in *Auf der Suche nach Wirklichkeit* (1965), p. 451

1. La politica nell'età antica: lo Stato di natura e l'intima connessione tra individuo e società

“Agire politico” e “fare tecnico”. Nell'età della tecnica la politica appare come un sovrano spodestato che si aggira tra le antiche mappe dello Stato e della società rese inservibili, perché più non rimandano alla legittimazione della sovranità. L'ideale platonico – secondo cui le competenze tecniche (*polimathía*) non garantiscono la sopravvivenza dell'uomo se non vengono coordinate e governate dalla politica, definita “tecnica regia [*basilikè téchne*]” in quanto “conosce ciò che è meglio” e perciò “è capace di far trionfare una giusta causa” attraverso il coordinamento e il governo delle singole tecniche,¹– appare definitivamente tramontato nella nostra epoca dove il *fare*, regolato dalla ragione strumentale che

garantisce la corrispondenza dei mezzi ai fini, ha subordinato a sé l'*agire*, ossia la scelta dei fini che da sempre è il tratto distintivo della politica, a cui spetta decidere quale orientamento dare al "fare" e quali, delle azioni possibili, sono da "fare".²

La politica come essenza dell'uomo (zôon politikón). La politica nasce in Grecia per effetto di quella sostantivizzazione degli aggettivi da cui scaturiscono le nozioni di "giusto", di "bello", di "buono", e quindi anche di "politico".³ "Politico" era dunque originariamente un aggettivo che qualificava la condizione di quell'animale (zôon) che, incapace di essere sufficiente a se stesso,⁴ può sopravvivere solo se si aggrega ai propri simili, dando luogo a quella formazione comunitaria, la *pólis*, da intendersi non come luogo fisico, ma come insieme di persone che hanno la stessa costituzione (*politeía*) che Aristotele definisce: "forma di vita dello Stato [*politeía bíos tès póleos*]".⁵ Per converso: "Lo Stato è una comunità di cittadini partecipi di una stessa costituzione"⁶ e, stante l'incapacità dell'individuo di essere sufficiente a se stesso, la ragione per cui l'uomo è *per natura* animale politico [*zôon politikón*] è la stessa per cui lo Stato esiste *per natura*, per cui Aristotele può dire:

È evidente dunque: e che lo Stato esiste per natura, e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello Stato, e di conseguenza è o bestia o dio.⁷

La politica definisce dunque un tratto specifico dell'essenza dell'uomo, la sua differenza rispetto agli animali e agli dèi. Sua competenza è organizzare la vita degli uomini che si esprime nelle forme della politica. In questo modo Aristotele, nella determinazione del "politico", mette in luce quella connessione tra *politica* e *vita* che, in tutte le diverse manifestazioni che la politica andrà assumendo nella storia d'Occidente, resterà, fino all'età della tecnica, orizzonte insuperato. L'uomo è, per esigenze di vita, naturalmente politico, e perciò la politica ha per oggetto le condizioni di vita degli uomini raccolti in

comunità (*koinonía*).

La politica come governo delle forze contrastanti in vista di una vita “buona e felice”. Ad articolare il nesso tra politica e vita non è il fare tecnico, che si limita a coordinare i mezzi agli scopi, ma l’agire pratico che sceglie gli scopi. Scopo dell’agire politico è, per Aristotele, la vita buona (*eû zên*), e “buona” è quella vita che ha in vista la felicità (*eudaimonía*), perché, scrive sempre Aristotele: “Tutte le cose infatti, per così dire, le scegliamo in vista della felicità; essa infatti è il fine”.⁸

Quando parla di felicità Aristotele non intende qualcosa di generico, ma il tratto specifico della vita buona che l’agire politico ha il compito di assicurare, mediando tra le forze in campo, allo scopo di ottenere quell’armonia che la natura raggiunge equilibrando gli opposti. Dal momento che per Aristotele “l’uomo è *per natura* un essere socievole, per cui lo Stato è un *prodotto naturale*”,⁹ principio regolatore della politica dovrà essere lo stesso principio che regola la natura. Questo principio è l’*enérghēia*, ossia la *forza* che porta a coesione una cosa con se stessa, attraverso quel dinamismo interno alla cosa stessa che fa approdare l’*enérghēia* all’*érgon*, all’opera, alla cosa. Commentando la corrispondenza in Aristotele tra la concezione della natura e la concezione della realtà politica, S. Natoli scrive che dunque:

Essenza della politica è la forza. Il concetto è da assumere in una duplice valenza. In primo luogo, la forza è da intendere come principio di coesione della società, e, quindi, come principio di equilibrio e di stabilità: in questo senso la forza prende la figura della sovranità e della legge. In secondo luogo, il concetto di forza è relativo alla dimensione dinamica della società, e quindi al *conflitto* come elemento motore delle trasformazioni e della dissoluzione delle costituzioni e degli Stati.¹⁰

Le due accezioni del concetto di *enérghēia* configurano la politica da un lato come la *risultante* di quel campo di forze in cui ogni società consiste, e dall’altro come *mediazione* tra quelle forze, e quindi come governo che ha nella promulgazione delle leggi la forma oggettivata della sua attività mediatrice. Come *risultante* delle forze in campo la politica esprime in un punto la dinamica dei conflitti sociali,

come *mediatrice* istituzionalizza il conflitto nella forma della dinamica sociale.

Virtù del politico sarà allora la *phrónesis*, che possiamo senz'altro tradurre con "prudenza" o con "saggezza", a condizione di intendere con questa espressione il reperimento dell'*equilibrio* e della *misura* tra le forze, attraverso scelte opportune che ne consentano la regolamentazione e la distribuzione. Si tratta di un equilibrio dinamico perché le forze in gioco mutano nel tempo in qualità e potenza, e ad esse la scelta politica deve adeguarsi per mantenere se stessa e il suo principio, che è la *temperazione* contro la *prevaricazione* delle forze.

Come temperazione o governo delle forze, la politica appartiene alla *prassi*, cioè all'ordine dell'*agire*, e in ciò si distingue dalla *tecnica* che, come afferma anche Tommaso d'Aquino, appartiene al *fare*: "*ars est recta ratio factibilium, prudentia vero est recta ratio agibilium*".¹¹ Il problema si pone quando la potenza del fare è tale da condizionare le possibilità di temperazione o di governo dell'*agire*. In questo caso le scelte politiche cedono ai condizionamenti tecnici e il potere passa dalla politica, come saggezza (*phrónesis*) nella mediazione dei conflitti, alla tecnica come competenza specializzata, che riduce la politica a suo organo esecutivo per strategie scientificamente ottimali nella previsione e nella prescrizione dell'esecuzione.

2. La politica nell'età medioevale: lo Stato teologico e la separazione tra individuo e società

La destinazione ultraterrena dell'uomo e la conseguente limitazione della sfera politica. Il greco non conosce altra vita al di fuori della vita terrena la quale, essendo vita di relazione, è immediatamente vita sociale che ha nella politica lo spazio naturale della sua autorealizzazione. Ciò significa che l'individuo è colto entro due limiti: la *mortalità*, perché non c'è vita al di fuori dalla vita terrena, e la *relazione* con altri individui, essendo l'uomo "naturalmente" politico. Ne segue che le leggi della città realizzano non solo il bene comune, ma anche il bene individuale, non essendoci per

l'individuo altra dimensione di autorealizzazione che non sia su questa terra e nella città. Aristotele in proposito è chiarissimo:

In realtà le stesse cose sono le migliori e per l'individuo e per la comunità e sono queste che il legislatore deve infondere nell'animo degli uomini. [...] Gli uomini, infatti, hanno lo stesso fine sia collettivamente sia individualmente, e la stessa meta appartiene di necessità all'uomo migliore e alla costituzione migliore.¹²

Con l'avvento del cristianesimo l'individuo si separa dalla comunità perché alla sua interiorità, alla sua "anima", si prospetta un destino *ultraterreno* in cui l'individuo, e non la comunità, trova la sua autorealizzazione. Il questo modo *la vita individuale si separa dalla vita politica*, perché la felicità non è più pensata nel complesso della vita sociale, ma lungo quell'itinerario che approda al di là della vita terrena raggiungibile singolarmente e non comunitariamente.

La *realizzazione del bene*, e quindi la salvezza, è affidata all'uomo in quanto singolo individuo, mentre alla vita collettiva e politica è affidato il compito di creare le *condizioni* per la realizzazione del bene individuale, quindi il compito della *limitazione del male*. In questo modo la realizzazione individuale viene separata dalla realizzazione sociale e, in nome della sua interiorità e della sua destinazione ultraterrena, l'individuo cristiano prende a vivere separato *nel* mondo e poi *dal* mondo. Perciò Agostino di Tagaste può dire:

Nonostante tutti i popoli che vivono sulla terra e hanno diverse religioni, diversi costumi e si distinguono per la diversità delle lingue, delle armi, dell'abbigliamento, non esistono tuttavia che due generi di società umane, che opportunamente potremmo chiamare, secondo le nostre Scritture, *due città*. Evidentemente l'una è formata dagli uomini che vogliono vivere secondo la carne, l'altra da quelli che vogliono vivere secondo lo spirito.¹³

Solo questi ultimi possono conseguire la felicità, che naturalmente non è di questo mondo e tantomeno è conseguibile nella vita associata politicamente retta perché, scrive Agostino:

Autore e fonte di felicità è quel Dio che, essendo il solo vero Dio, concede i regni terreni ai buoni e ai cattivi; e non lo fa con imprevedente casualità, perché è Dio e non la Fortuna, bensì

secondo un ordine delle cose e del tempo che sfugge a noi, ma è ben noto a lui. A quest'ordine temporale egli non è vincolato, ma lo regge e lo controlla come signore e padrone. La felicità invece è concessa solo ai buoni: possono averla o meno sia i servi che i padroni, anche se la sua pienezza sarà soltanto in quella vita in cui non ci saranno più servi.¹⁴

Infatti, precisa Agostino:

La vera giustizia è solo in quello Stato, se pure si può chiamare così, fondato e retto da Cristo, giacché è innegabile che esso sia cosa del popolo. Se poi questo termine, che nel mondo pagano riceve una diversa accezione, dovesse sembrare piuttosto lontano dall'uso del nostro linguaggio, certamente si può dire che la vera giustizia è in quella città della quale la Sacra Scrittura proclama: *Di te si dicono cose stupende, città di Dio*.¹⁵

Il principio dell'uguaglianza degli uomini e il loro annullamento come soggetti storici. Con l'avvento del cristianesimo la politica non è più, come era stata concepita dai greci, il luogo della realizzazione umana in cui si creavano le condizioni di una vita buona e felice, ma è ostacolo a questa realizzazione che, divenuta tutta interiore, è regolata da una legge eterna che afferma l'*uguaglianza* degli uomini davanti a Dio, ma solo dopo averli *annullati come soggetti storici*, perché: "l'ordine delle cose e del tempo sfugge agli uomini ed è noto solo a Dio che lo regge e lo controlla come signore e padrone".

L'affermazione dell'uguaglianza, che in concreto si realizzerà solo nella vita ultraterrena, ha come suo rovescio la rassegnata accettazione delle disuguaglianze storiche, il che equivale a dire che la politica, come espressione della vita comunitaria, non è e non può essere creazione delle condizioni di una vita buona e felice. Questa si realizza in un'altra comunità, quella dei santi, ove:

Non v'è sapienza umana all'infuori della pietà, che fa adorare giustamente il vero Dio e che attende come ricompensa nella società dei santi, uomini e angeli, che *Dio sia tutto in tutti*.¹⁶

Il rinvio ultraterreno, sottraendo alla politica il compito di creare le condizioni per la realizzazione del bene che non è di questo mondo, e consegnandole il compito limitato di

contenere il male, *separa di fatto l'individuo dalla società*, e quindi dalla politica, pensata d'ora in poi come un luogo a cui l'individuo può prender parte, ma non come il luogo della sua autorealizzazione.

3. La politica nell'età moderna: lo Stato contrattuale e la politica come pura legalità

La scienza come modello per la costruzione della politica. Nell'età moderna, con il venir meno della dimensione religiosa, crolla la speranza ultraterrena nella comunità dei santi, ma rimane la visione teologica della natura umana cattiva e del mondo corrotto da redimere, dove però strumento di redenzione non è più la pratica religiosa, ma la pratica scientifica,¹⁷ la quale sottrae definitivamente la politica al mondo dell'*agire* per consegnarla definitivamente al mondo del *fare*.

Ciò accade non perché l'*agire* e la virtù che lo presiede, la saggezza (*phrónesis*), appaiano troppo aleatori ed esposti all'imprevedibile, a differenza del *fare* che conosce i mezzi per conseguire gli scopi che si propone, ma perché muta il concetto di "teoria" che non è più come per gli antichi, conoscenza *contemplativa*, ma conoscenza *riproduttiva*.¹⁸ Per Galilei, infatti, conoscere non significa "contemplare" la natura, ma "riprodurre" i processi naturali così come la natura li produce. Misurandosi sulla capacità di riproduzione artificiale dei processi naturali, lo sguardo della scienza è già tecnicamente orientato, non perché genera conoscenze tecnicamente utilizzabili, ma perché ritiene di *conoscere* un oggetto nella misura in cui lo sa *fare*.

Rispetto al mondo antico che riferiva la politica all'*agire*, quindi alla prassi (*prâxis*) in senso stretto, ossia in senso greco, che nulla ha a che vedere con la *téchne*, con l'abilità di produrre opere,¹⁹ e che riteneva la saggezza politica (*phrónesis*), che si muove sul terreno della prassi mutevole e non sempre prevedibile, inferiore alla conoscenza apodittica (*epistéme*) regolata da principi ontologici e da necessità logiche,²⁰ l'età moderna assume come "scienza" in senso stretto il sapere tecnicamente concepito che, abbandonato

l'antico sapere apodittico (*epistème*), risolve l'agire pratico (*prâxis*) in fare tecnico (*téchne*). In questo modo, divenendo scienza, la politica perde quel che un tempo possedeva in saggezza. Emblematico in proposito è il metodo che Hobbes adotta nella sua indagine sulla politica:

Se si conoscono gli elementi di cui un oggetto è costituito, si conosce anche benissimo l'oggetto stesso. Come in un orologio e in qualsiasi altro meccanismo più complesso non si può capire il funzionamento di ciascuna parte e di ciascun ingranaggio, se non lo si smonta, e se non si guarda, pezzo per pezzo, la materia, la forma, il movimento delle singole parti; così pure, nello studiare il diritto pubblico e i doveri dei cittadini, bisogna, non certo scomporre lo Stato, ma considerarlo come scomposto nei suoi elementi, per ben capire quale sia la natura umana, sotto quali aspetti sia adatta o inadatta a costituire uno Stato, e in che modo gli uomini che vogliono associarsi debbono accordarsi.²¹

Qui il rapporto tra teoria e prassi si determina sul modello della meccanica classica, dove la teoria serve alla costruzione di una conoscenza che nasce da un'operazione possibile e praticabile, solo se si indagano i rapporti sociali come la fisica indaga i movimenti naturali, dopo aver scoperto ed evidenziato le leggi in base alle quali funziona la convivenza umana. Conosciute queste leggi, la politica non è più un problema "teorico", né "pratico", ma semplicemente "tecnico", perché una volta che si conoscono le condizioni generali di un corretto ordine dello Stato e della società, non ci sarà più bisogno del saggio agire (*phrónesis*) reciproco degli uomini, ma di una produzione correttamente calcolata di regole, rapporti e istituzioni.

Soggetti politici non sono più gli uomini, considerati alla stregua degli oggetti naturali ("materia", dice Hobbes), ma i "fattori e gli ordinatori di essi" responsabili della costruzione delle condizioni che consentono agli uomini di esplicitare il loro comportamento, regolato non da rapporti etici, ma da condizionamenti calcolabili. Perciò, scrive Hobbes:

Quando gli Stati si dissolvono non per violenza esterna, ma per disordine interno, la colpa è degli uomini non in quanto ne sono la materia, bensì in quanto ne sono gli artefici.²²

La separazione tra etica e politica. In questo modo la politica si separa dall'etica per divenire ingegneria, quindi tecnica che guarda all'ordine non come alla risultante di comportamenti virtuosi, ma come al risultato di rapporti calcolabili in un sistema regolato in modo corretto. La natura umana, che per Aristotele e Tommaso d'Aquino era *naturalmente* politica,²³ appare quel male radicale che Hobbes ritrae nella condizione dell'*homo homini lupus*, per salvarsi dalla quale occorre *costruire* una politica capace di correggere la condizione naturale, che di per sé porterebbe al *bellum omnium contra omnes*, trasferendo tutti i diritti naturali degli individui (fatta eccezione del diritto alla *conservatio vitae*) nelle mani del sovrano assoluto.

A questo punto la politica non è più espressione della *natura* umana, ma *artificio* costruito scientificamente per la correzione della natura umana. Quindi la scienza è "redenzione", redenzione²⁴ la cui efficacia risiede nella rigorosa consequenzialità che lega i mali ai rimedi, come in fisica le cause agli effetti. Perciò, scrive Hobbes:

Restando dunque ben saldo il fondamento che ho posto, mostro, in primo luogo, che la condizione umana fuori della società civile (condizione che si può chiamare "stato naturale") altro non è che una guerra di tutti contro tutti, e che in questo stato di guerra tutti hanno diritto a tutto. In un secondo tempo, faccio vedere che gli uomini hanno voluto, per una necessità insita nella loro stessa natura, uscire tutti da quello stato odioso e miserabile, appena ebbero capito la sua desolante miseria: il che non poteva accadere se non avessero, per mezzo di patti, receduto dal loro diritto su tutto. Poi, spiego e dimostro quale sia la natura dei patti, in che modo si debbano trasferire i diritti da un individuo all'altro perché i patti siano validi, e ancora, quali diritti, e a chi, si debbano concedere di necessità per stabilire la pace, cioè quali siano i dettami della ragione che si possono chiamare propriamente leggi naturali.²⁵

La ragione che Hobbes a più riprese invoca a fondamento della politica è la *ragione strumentale*,²⁶ ossia quella ragione che è volta esclusivamente alla ricerca dei *mezzi conformi allo scopo*, dove lo scopo è, come scrive Hobbes, "la pace e la difesa comune":

L'unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere i membri di una grande moltitudine dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini. [...] In lui risiede l'essenza dello Stato che, per darne una definizione, è una persona unica, dei cui atti i membri di una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la pace e per la difesa comune.²⁷

La nascita dello Stato “legale” come correttivo del male “naturale”. Siccome il mantenimento della pace non è reperibile in natura, ma in quella costruzione artificiale che è lo Stato che, come scrive Hobbes, nasce dai patti che gli individui stipulano tra loro e trova la sua espressione oggettiva nelle leggi, la politica reperirà il suo atto fondativo non nell'intimità con la natura, ma nell'intimità con la legge (come vuole l'etimologia di “legittimo” dal latino *legi-intimus*), che diventa il luogo dove la *violenza originaria* che è in natura si trasforma in *potere legittimo* riconosciuto e pubblicamente accettato. La distinzione weberiana tra *Macht* (“forza” o “potere di fatto”) e *Herrschaft* (“dominio” o “potere legittimo”),²⁸ ribadisce questa dislocazione della politica dal mondo “naturale” dei rapporti umani al mondo “artificiale”, o se si preferisce “tecnico”, perché “costruito”, dei rapporti legali.

A questo punto la politica diventa pura *legalità* che trova espressione nell'insieme delle norme che gli individui si danno attraverso il contratto, e la giustizia si risolve esclusivamente nel rispetto di queste norme, per cui Johannes Althusius può scrivere: “*Ex iure enim iustitia*”,²⁹ e Hobbes:

Quali che siano le leggi, non violare quelle leggi è stata sempre e dovunque ritenuta una virtù dei cittadini e trascurarle un vizio. Perciò, anche se alcune azioni sono giudicate giuste in una comunità civile e ingiuste in un'altra, la giustizia consiste in ogni caso nel non violare le leggi [*iustitia tamen, id est, non violare leges*].³⁰

La dialettica tra la libertà come assenza di impedimenti e l'autorità come fondamento della legalità. In questo modo la prassi viene completamente espunta dalla politica che,

risolta in diritto formale, può essere tecnicamente impiegata per la regolazione dei processi sociali. Questa regolazione non avviene intervenendo nella vita dei cittadini attraverso una regolamentazione delle loro azioni perché, a differenza della *lex naturae*, il diritto formale separa l'ordinamento giuridico dai contenuti della vita, creando spazi giuridicamente neutrali, non regolati normativamente nel loro contenuto. Ciò garantisce la *libertà*, che Hobbes definisce come "assenza di impedimenti" nell'esercizio delle proprie azioni:

Volgarmente si intende per libertà il fare impunemente quel che si vuole, e il non poterlo fare si dice schiavitù. Ma una libertà così concepita non può essere ammessa in uno Stato, senza turbare la pace del genere umano, perché uno Stato senza una potestà di impero e il diritto di costringere all'ubbidienza è un'assurdità. Ora, volendo definire la libertà, si deve dire che essa non è altro che l'assenza di impedimenti ai nostri movimenti [*libertas nihil aliud est quam absentia impedimentorum motus*]; come l'acqua chiusa in un vaso non è libera, perché il vaso le impedisce di effondersi, e viene liberata soltanto dalla rottura del vaso.³¹

La libertà, come assenza di impedimenti nell'esercizio delle proprie azioni, non contraddice la *prevedibilità* delle azioni altrui perché queste, al pari delle proprie, si svolgono in base a quelle regole generali che scaturiscono dai patti stipulati secondo quella clausola, che per Hobbes è alla base del contratto sociale, e che prevede a fondamento della legge non la *verità*, ma l'*autorità* a cui i diritti individuali sono stati delegati: "*auctoritas non veritas facit legem*".³²

La politica come fisica della socializzazione. L'orizzonte della teoria e della prassi, in cui gli individui sono parlanti e agenti, si chiude con la stipulazione del contratto sociale, da cui nasce l'autorità politica, a partire dalla quale teoria e prassi sono risolte nell'interpretazione tecnica che, partendo dalla meccanica dello stato di società, promuove quella *fisica della socializzazione* dove non si dà altro progresso se non quello del reperimento di istituzioni tecnicamente sempre più idonee a creare l'esatto ordinamento politico e sociale. Per questo, scrive Hobbes:

Se si conoscessero con ugual certezza le regole delle azioni

umane come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere si appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al giusto e all'ingiusto; e la razza umana godrebbe di una pace perpetua.³³

In questo modo la politica, costruita sul modello della fisica e con l'atteggiamento del tecnico, non può riflettere su se stessa e sul proprio significato, se non nei limiti dell'autocomprensione tecnica.

4. La politica nell'età contemporanea: lo Stato amministrativo e la politica come organo esecutivo della competenza tecnica

La limitazione della politica: dalla ricerca del bene comune alla semplice limitazione del male.

Scientificizzando la politica e sottraendola alla prassi, dov'è la libera circolazione delle idee e delle azioni degli individui, Hobbes fa della politica un *sistema artificiale* che, rispetto all'*ambiente naturale* estremamente incontrollabile e fluttuante, riesce a mantenersi relativamente stabile e costante, grazie all'eliminazione di tutte le possibilità d'azione interdette dall'ordine legislativo originato dal contratto sociale. Il *diritto formale* opera così una riduzione della complessità del *mondo reale* e soprattutto una riduzione dell'imprevedibilità dell'agire umano a una dimensione alla quale possono conformarsi in modo razionale l'esperienza e le azioni degli uomini.

Questa riduzione avviene con la limitazione dello scopo della politica, volta non più alla ricerca del *bene comune* come ritenevano gli antichi, ma alla semplice *tutela dal male*. Detto in altri termini, la politica si ritrae dal mondo della vita, perché considera gli uomini solo come soggetti giuridici, quindi *privati* nel conseguimento del proprio bene, e *pubblici* nella difesa dal male che deriva dalla loro "naturale" bellicosità.

Ma una volta che la politica si ritrae dal mondo della vita, per limitarsi a cercare le condizioni della vivibilità, la *politica diventa tecnica*, quindi arte neutra che media le regole di convivenza senza intervenire nei contenuti di vita. In quanto si limita a regolare i rapporti senza giudicare i fini, la politica

tende a diventare sempre più *amministrazione* e sempre meno *decisione*, sempre più *competenza tecnico-scientifica* e sempre meno *prassi politica*.

Oggi, la risoluzione della politica in tecnica, se ancora non è un dato di fatto, certo è la fondamentale linea di tendenza che Max Weber ha per primo individuato nella burocratizzazione degli Stati moderni, nei quali la decisione politica appare sempre più dipendente dalla competenza specialistica.³⁴ Seguendo questa linea di tendenza, che il progressivo incremento della disponibilità tecnica rende sempre più credibile, c'è la possibilità, come Weber prevedeva, che il rapporto di dipendenza del tecnico dal politico si rovesci, e la politica diventi semplicemente l'organo esecutivo dell'intelligenza tecnologica che, in condizioni concrete, mette in campo, oltre al condizionamento oggettivo delle tecniche e degli ausili disponibili, anche le strategie ottimali e le prescrizioni direzionali.

La verifica pragmatica come criterio di discernimento dei valori. Non c'è infatti decisione politica che non si serva di massicce competenze tecnologiche le quali, crescendo ogni giorno in quantità e qualità previsionale, riducono la decisione politica a quel nocciolo non ulteriormente razionalizzabile che Max Weber indicava nell'"orientamento per valori".³⁵ Ma quando i valori, indicati dalle ideologie residue o più frequentemente da posizioni di interesse, perdono la loro connessione con una soddisfazione *tecnicamente appropriata* di bisogni reali, essi perdono la loro funzione e si estinguono insieme alle ideologie che li propongono, per cedere il passo a valori che non si impongono per se stessi, ma dipendono da situazioni di interesse scaturite da nuove tecniche.

Se infatti non c'è valore che alla lunga possa sottrarsi a una prova di verifica pragmatica, nella misura in cui questa prova è condizionata dalle tecniche disponibili e da quelle concepibili, in campo restano solo quei valori che la tecnica rende credibili nella forma di beni prodotti o di situazioni modificate.

A questo punto si dà sempre meno una decisione politica che va alla ricerca delle tecniche utili alla sua realizzazione, e sempre più un insieme di tecniche disponibili che, oltre a orientare e condizionare la decisione politica, si sottraggono al

suo controllo. Infatti, l'apparato tecnico, che oggi rappresenta la base materiale delle società moderne, non si sviluppa secondo piani determinati da soggetti politici, ma secondo un'evoluzione sua propria non dissimile dall'evoluzione dei processi naturali su cui l'ordine decisionale è pressoché impotente, per cui, scrive Gehlen:

La politica nella sua forma moderna – sia nella sua versione individualistica che in quella collettivistica – apparirebbe un tentativo profondamente conservatore se desse ad intendere che esiste una possibilità di controllo su un processo metaumano che al controllo si è già sottratto.³⁶

La legge delle cose e l'adattamento passivo. Viene così ribadita la legge che governa le civiltà tecnicizzate, dove *i mezzi determinano i fini*, non tanto perché i fini scelti a livello politico non possono realizzarsi senza la disponibilità dei mezzi, ma perché *le possibilità tecniche esigono l'impiego*, e l'impiego di queste possibilità sono i fini imposti dalla legge delle cose.

Dove vige la legge delle cose, le scelte non dipendono più da decisioni politiche, e tantomeno sottostanno al controllo di soggetti sociali, ma scaturiscono dalle possibilità tecniche in campo che obbligano il potere politico a risolversi in amministrazione tecnica. Questo risolvimento non consente più alla politica di determinare il ritmo, la direzione e la funzione del progresso tecnico, ma la costringe a diventare funzionale al processo, resosi ormai autonomo, di tale progresso, con conseguente riduzione dei problemi, che il mondo-della-vita non cessa di proporre, a questioni relative alle tecniche più idonee per risolverli.

Quando diciamo “mondo-della-vita” intendiamo riferirci alla vita umana che, a differenza di quella animale, è sempre stata caratterizzata da quella forma di adattamento attivo all'ambiente, che consisteva nel creare e nel controllare le condizioni esterne d'esistenza.³⁷ La politica che, come istituzionalizzazione di questo controllo, si è sempre espressa nelle forme dell'*adattamento attivo*, ora che le condizioni esterne d'esistenza sono determinate non più dalla natura, ma dalla tecnica, si trova in una condizione di *adattamento passivo*, costretta a inseguire il progresso tecnico che non può

controllare e tanto meno indirizzare, ma solo garantire.³⁸

Ma dire “adattamento passivo” significa dire che è la tecnica a decidere del contenuto e della forma della politica, che a questo punto non può che risolversi in pura amministrazione tecnica, mantenendo un ruolo attivo e quindi decisionale solo là dove la tecnica non è ancora egemone, o dove la sua egemonia presenta ancora delle lacune o delle insufficienze in ordine alla sua razionalità vincolante.

5. La politica nell'età contemporanea: potere e democrazia

Il primato della decisione tecnica sulla decisione politica. Come premessa decisionale per successive decisioni politiche, *la tecnica decide sulle decisioni*, e così capovolge quella gerarchia tradizionale che, a partire dal principio dell'agire razionale che prevede il primato dello scopo sui mezzi, assegnava alla politica il primato sulla tecnica, da cui discendeva quell'organizzazione sociale ordinata secondo lo schema: comando-obbedienza.

L'incremento dell'apparato tecnico ha reso evidente non solo che non si possono stabilire scopi senza tener conto dei mezzi, ma addirittura che è necessario scegliere gli scopi muovendo dalla disponibilità dei mezzi, per cui una politica che dovesse prescindere dallo schema: “*stante questo mezzo, allora questo scopo*” apparirebbe del tutto irrazionale. Nei rapporti sociali ciò significa una forte riduzione del modello gerarchico, perché il comando trae la sua legittimazione non più dall'autorità, ma dall'afflusso e dall'elaborazione di informazioni e comunicazioni tecniche. In questo modo la tecnica finisce con il disporre di metodi molto efficaci per controllare, se non addirittura per guidare, la politica, i cui comandi, stante questo condizionamento, non possono configurarsi altrimenti che come “programmi condizionali”, come vuole l'espressione di N. Luhmann,³⁹ non dissimili dalle ipotesi scientifiche nate proprio dal rifiuto del principio di autorità.

La democrazia come acclamazione. Il fatto che la tecnica riduca il principio di autorità non significa che allarghi o favorisca il processo democratico, anzi: la riduzione del

dominio politico ad amministrazione tecnocratica priva di *oggetto* ogni formazione democratica originata dalle volontà, perché là dove i politici sono sottoposti alla costrizione oggettiva della razionalità tecnica che, come abbiamo visto, decide in anticipo sulle loro successive decisioni, alla popolazione non può che diventare indifferente quale dei gruppi dirigenti concorrenti giunge al potere, e perciò la sua funzione politica si riduce alla scelta di *chi* ricoprirà posizioni di potere politico, senza poter intervenire sui *criteri* che regolano la gestione di questo potere.

A questo punto, il processo di formazione della volontà democratica si risolve in un procedimento regolamentato dall'*acclamazione di élites* chiamate alternativamente al potere. Attraverso l'acclamazione, la popolazione legittima le persone che devono prendere decisioni all'interno dello scenario dischiuso e predisposto dalla tecnica, ma le decisioni restano *per principio* sottratte alla discussione pubblica, che così si adatta passivamente alla politica, così come la politica si è passivamente adattata alla tecnica.

A questo punto la democrazia cessa di essere la norma dei sistemi politici, e la tecnica, che la sostituisce come sistema normativo, finisce con il creare seri dubbi sulla possibilità, nelle società tecnicizzate, dell'esistenza della democrazia.

L'incompetenza dell'opinione pubblica. Nelle società ad alto livello tecnologico si può parlare di democrazia solo in presenza di un'opinione pubblica *competente*, e quindi in grado di giudicare le decisioni che la politica assume su indicazione tecnica. Ma questa possibilità non è data perché, stante l'alto livello di specializzazione raggiunto, se è già problematica la traduzione di informazioni tra le singole competenze tecniche, al punto che occorre un "interprete" per poter utilizzare nella propria ricerca le informazioni utili provenienti dai campi confinanti, a maggior ragione lo è la comunicazione tra l'intero sistema delle competenze tecniche e il vasto pubblico.

Per ovviare questa difficoltà occorrerebbe che la tecnica si facesse carico di problemi ermeneutici, e il vasto pubblico si trasformasse da popolazione dimostrativa, magari manipolata dai mezzi di comunicazione di massa, in pubblico competente e

tecnicamente preparato. Nell'impossibilità di realizzare l'una e l'altra cosa, si potrebbe pensare la politica come mediatrice tra le due istanze, quindi una politica come *ermeneutica* e come riformulazione tecnicamente competente dei bisogni o dei sistemi di valori condivisi dal vasto pubblico.

Ma la politica non può compiere quest'opera di mediazione, perché la tecnica non attende dalla politica l'indirizzo della sua ricerca, dal momento che questo indirizzo scaturisce dai risultati conseguiti e dalle anticipazioni che si possono fare a partire da questi risultati, e solo *dopo* che certi risultati sono stati raggiunti dal processo di crescita autonomo della tecnica, la politica può creare una connessione con i problemi pratici, per quel tanto che la loro soluzione è compatibile con l'economicità della razionalità tecnica.

Viene così riconfermato, oltre all'adattamento passivo della politica alla tecnica, anche l'adattamento passivo dell'opinione pubblica alla politica,⁴⁰ spesso ancora legata a finalità incontrollate, sistemi di valori tramandati, ideologie caduche, in uno scenario dove il *fare tecnico* cresce in modo autonomo, conseguendo risultati che, senza preavviso, irrompono nel contesto di una *prassi sociale* impreparata e incompetente. Che ne è a questo punto della democrazia e delle sue reali ed efficaci possibilità di espressione?

Dalla democrazia come partecipazione alla democrazia come accrescimento della complessità. Alla democratizzazione della politica l'Occidente è giunto grazie alla tecnica che, rendendo disponibile, rispetto alle epoche trascorse, un numero enormemente maggiore di risorse, possibilità e opportunità, ha trasformato le nostre società da semplici a complesse, confinando il potere assoluto e il suo arbitrario potere decisionale tra le forme non più idonee a governare la complessità raggiunta, di cui la democrazia è la fedele custode.

Ma qui per "democrazia" non dobbiamo intendere la *partecipazione* di tutti ai processi decisionali che, per ragioni di competenza, come abbiamo visto, è irrealistica, ma il mantenimento se non l'accrescimento della *complessità* da sottoporre al potere politico, i cui processi decisionali sono comunque processi di *selezione* e di *eliminazione* di possibilità.

Le decisioni, infatti, producono più “no” che “sì”, perché per una possibilità decisa, tutte le altre sono scartate. Il problema è il *livello* alto o basso in cui avviene lo scarto. E più la democrazia tiene alta la complessità, maggiori saranno le varianti che, per decidere, il potere deve considerare, con conseguente innalzamento del livello decisionale e maggior complessità delle istanze in gioco.

Ciò non significa che il potere diventi la “sintesi” o la “risultante” delle istanze che provengono dalla società complessa. Il potere resta decisione e, in quanto decisione, *riduzione selettiva della complessità*, ma il livello alto o basso di selettività dipende dalla capacità della democrazia di conoscere e al limite di accrescere la complessità, mantenendo in vita tutte le possibilità non scelte e conservandole pur nella sospensione della loro attuazione.⁴¹

Dal potere come dominio al potere come selezione e interdizione. Questa dialettica tra potere e democrazia può essere compresa solo se si abbandona la concezione tradizionale che pensa il potere in modo “umanistico”, come attributo di un soggetto, di un gruppo, di una classe che lo esercita secondo lo schema comando-obbedienza, costringendo a compiere azioni che spontaneamente non si sceglierebbero.

Nelle società complesse il potere non si esprime più nelle forme del *dominio*, che presuppone la subordinazione di una parte della società all'altra, ma, come dice Luhmann, nelle forme della *relazione riflessiva*, la quale presuppone la diffusione dei centri di potere che si condizionano reciprocamente e che, a secondo delle circostanze e dei punti di vista, esercitano alternativamente il ruolo di subordinato o di sovraordinato.

Questa stretta interdipendenza dei centri diffusi di potere non solo liquida il potere assoluto, contro cui s'è mossa per secoli la storia d'Occidente, ma può condurre al rischio opposto, quello dell'inarrestabile *declino del potere*, con perdita delle sue funzioni e sua palese inefficacia dovuta all'interdizione, o come dice Luhmann al “potere di blocco”, che i centri diffusi di potere esercitano reciprocamente fra loro, accrescendo il tasso di non-decisionalità (*nondecision-making*) all'interno delle istituzioni investite di responsabilità

generale. Scrive in proposito Luhmann:

È vero che sappiamo pochissimo dei rapporti che corrono fra la complessità cognitiva e le strutture di potere, ciò nonostante una trattazione del problema del potere dal punto di vista della teoria sociale può dare per acquisita l'esistenza di limiti della capacità decisionale, i quali diventano a loro volta fonti di potere. Ciò accade in un duplice senso, e cioè da un lato nella forma di un "potere di blocco" all'interno delle concatenazioni di potere, il quale, non potendo né promuovere alcunché né rispondere di alcunché, è tuttavia in grado di impedire molto; dall'altro nella forma di un potere delle nondecisioni all'interno delle istanze investite di determinate responsabilità. Nelle condizioni da noi descritte aumenta dunque la probabilità dei casi in cui il potere trasmette prestazioni di segno negativo, mentre diminuisce la probabilità dei casi in cui il potere trasmette prestazioni decisionali di segno positivo.⁴²

Se dunque nelle società complesse il potere non è più in grado di assumere la forma tradizionale del *dominio*, ma solo la funzione di *selezione* delle alternative e delle possibilità rese disponibili dalla tecnica, un'inflazione del potere, una sua paralisi porterebbe ad un aumento esponenziale della complessità, con conseguente pressione del possibile che, non selezionato a livello istituzionale e non consolidato normativamente, non consentirebbe ad alcuno di agire, ponendo tutti nelle condizioni che Luhmann così descrive:

Quanto maggiore è il numero di possibilità di esperienze e di azioni - così noi definiamo la complessità - offerte dal mondo o da un sistema nel mondo, tanto più problematico diviene l'accesso a tali possibilità. L'attuale potenziale di esperienza del singolo è limitato, e soltanto poche possibilità di esperienza e di azione possono essere colte direttamente e senza difficoltà in una certa situazione. Tutto il resto rimane a distanze spesso assai grandi e incalcolabili e perde infine le proprie possibilità di realizzazione. È possibile vietare i monopoli, autorizzare la costruzione di una casa di vacanza in un parco nazionale, reintrodurre la pena di morte, semplificare l'amministrazione, aumentare i sussidi per la casa ecc., *ma cosa posso fare io per provocare tali decisioni?* Si pretende da me che consideri contingente l'ambiente sociale e addirittura quello materiale. *Tutto potrebbe essere diverso, ma quasi nulla io posso modificare.*⁴³

Se conveniamo che nelle società tecnicizzate la democrazia non può esprimersi, per le ragioni sopra esposte, come *partecipazione di tutti* ai processi decisionali, ma solo come *mantenimento*, e dove è possibile come *accrescimento della complessità*, è la stessa democrazia a esigere quel potere che nelle società tecnicizzate non è più *dominio*, ma *decisione selettiva*, e quindi riduzione della complessità senza di cui, nella sovrabbondanza del possibile, nulla finisce con l'essere realizzabile.

6. La politica nell'età contemporanea: dal governo degli uomini al governo dei ruoli e delle funzioni

Società funzionale e livelli di astrazione. Se nelle società ad alto livello tecnologico a esprimere la complessità non possono essere i singoli individui, ma i loro *ruoli* e le loro *funzioni*, l'antico concetto di politica come governo di una società fatta di uomini con l'intento, come voleva Aristotele, di creare per essi le condizioni di una "vita buona e felice" è definitivamente tramontato e sostituito da una concezione della politica che non governa più uomini, ma azioni, interazioni, strutture, funzioni, specifiche competenze a livelli di astrazione molto differenziati, perché solo così la complessità sociale diventa compatibile con il calcolo tecnico.

A questo punto la politica, tecnicamente condizionata, non prende più in considerazione l'individuo nella sua interezza e nella concretezza della sua vita, ma solo nella sua funzionalità, e dal canto suo l'individuo non appartiene in quanto tale alla società, ma vi prende parte limitatamente al suo ruolo. A ciò si riferisce la distinzione tra *pubblico* e *privato*⁴⁴ che, sostanzialmente influente nelle società arcaiche, appare decisiva nelle società complesse, dove l'interazione non è più tra *individui*, ma tra *funzioni* e *ruoli* valutabili in base a criteri universali, indipendentemente dalla persona che li ricopre e dai suoi rapporti specifici, al punto che l'impersonalità viene positivamente valutata sul piano del comportamento.

In questo modo il sistema politico perde quella *funzione integrativa* dell'individuo con la società che possedeva nelle culture antiche dove, ad esempio, per le ridotte dimensioni, le

stesse persone si incontravano in ruoli diversi, creando aspettative che facevano riferimento all'identità della persona e non al ruolo. Oggi che la tecnica non consente più alla politica di svolgere una funzione integrativa dell'individuo con la società, l'interazione, e quindi le aspettative, le motivazioni e i reciproci controlli non avvengono più con riferimento alle persone, ma ai ruoli che, rispetto alle persone, garantiscono una comunicazione più univoca in ordine alle aspettative e alle prestazioni.

Schematizzato l'ambiente non più con il criterio *personale* dell'amico e del nemico, come accadeva nelle società arcaiche, ma con quello *funzionale* del ruolo svolto, la politica, tecnicamente condizionata, riuscirà a percepire e ad affrontare i problemi della società, solo se questi sapranno esprimersi a quel livello di astrazione in cui la realtà appare come una connessione di strutture, e i problemi della realtà come contraddizioni interne alle strutture stesse, su cui la politica, tecnicamente condizionata, può intervenire con correttivi tecnici. In questo modo la tecnica ha costretto la politica a separarsi dalla sua tradizione bimillenaria ispirata all'*etica dell'azione*, e ad esprimersi in termini *funzionali* che, proprio perché sono congeneri alla tecnica, oggi appaiono come gli unici che consentono un governo del sociale.

Dalla politica umanistica alla politica come tecnica funzionale. Rispetto alla tradizione culturale dell'Occidente e al suo stile di pensiero, percorso da una concezione organicistica e finalistica della storia secondo la quale l'individuo concreto è parte vivente dell'organismo sociale, e la soggettività è il paradigma normativo della razionalità e dei valori, la tecnica chiede alla politica di costituirsi sul piano dell'*astrazione analitica* e dell'*oggettività valutativa*, e quindi di congedarsi da tutti quegli ordinamenti normativi di ispirazione etica ed umanistica all'interno dei quali la politica aveva finora pensato se stessa.

La tecnica infatti tende, come vuole l'espressione di Luhmann, a "smaterializzare" l'esperienza collettiva e a relativizzare non solo i valori che la esprimono, ma anche i bisogni che la sostengono perché, tanto più questi divengono, come accade nelle società tecnicizzate, altamente contingenti,

variabili e manipolabili, tanto meno costituiscono la base della struttura sociale e il suo termine di riferimento. Ne consegue che le concezioni politiche elaborate non solo dal mondo antico, medioevale e moderno, ma anche dall'illuminismo, dall'idealismo, dal materialismo, dallo storicismo, dal weberismo, per quel tanto che ritengono attori e protagonisti politici gli uomini con i loro valori e i loro bisogni, si rivelano, per questo loro tratto umanistico, inadeguate nell'età della tecnica, che è in grado di ospitare solo quella politica capace di orientarsi tra ruoli, funzioni, correnti di aspettative, ambienti, sistemi, dove gli individui entrano ed escono come elementi interscambiabili e perfettamente fungibili.⁴⁵

Non più una politica dove ancora sono individuabili costanti antropologiche o sensibilità orientative quali "destra" o "sinistra", per limitarci a una semplificazione elementare, ma una politica come ambito tecnico che, come una macchina, funziona con proprie leggi scarsamente influenzabili dalle culture circostanti, anche perché le culture che contano sono specialistiche o di competenza, assolutamente incapaci di incorporare tradizione e storia.

Di qui il declino della *storicità della politica*, della sua connessione con la tradizione che, consentendo di progettare un futuro a partire dal passato, assicurava alle forme della politica una durata nel tempo e una identificazione nello spazio, garantita dall'identità tra Stato e politica. Esprimendosi come *costituzione*, lo Stato dava un'immagine forte della politica come atto e progetto costitutivo d'esistenza,⁴⁶ e non come semplice espressione geografica, nel cui ambito si applicano leggi economiche tradizionali con il loro corredo di procedure e richieste di adeguamenti che riducono a un esercizio minimo il potere statuale. Con la progressiva divaricazione della *politica* dalla *statualità* si è ridotto il rapporto di ogni politica con la propria tradizione e, per effetto di questa riduzione, si sono prosciugate tutte le radici storiche, che vengono sostituite dalla sola matrice tecnica per cui, come scrive B. De Giovanni: "Il sapere politico non ha più colore politico".⁴⁷

Ormai sorda alle voci che giungono dalla "piazza di Atene", nell'età della tecnica la politica si è dunque separata dalla determinatezza storica, e così ha concluso quel processo di

estraneazione dal mondo-della-vita che è l'esatto contrario del cammino percorso dal pensiero politico da Platone a Hegel. Chiusi gli archivi della storia, rotti i rapporti con la tradizione in cui si è accumulata la coscienza del tempo, la politica, come *tecnica funzionale*, sancisce la fine della memoria e, sottraendosi in questo modo alla storia, si nega anche come prospettiva, come sguardo su un mondo possibile, a meno che la possibilità non si risolva nei risultati resi disponibili dalla tecnica.

¹ PLATONE, *Politico*, 304a. La concezione platonica della politica è stata esposta al capitolo 30: "Platone: tecnica e politica. La gerarchia delle tecniche e la politica come tecnica regia".

² Cfr. il capitolo 31, § 1: "Il primato dell'agire sul fare".

³ Si veda a questo proposito l'intelligente e documentata analisi relativa all'origine della politica e alla sua condizione attuale di G. MARRAMAO, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Giappichelli, Torino 1995, e in particolare la sezione A della Parte introduttiva che ha per titolo: "Il sovrano assente: la dottrina dello Stato come 'triste scienza'", pp. 3-28.

⁴ Cfr. Parte II: "Genealogia della tecnica: l'incompiutezza umana", e per quanto riguarda la testimonianza di Platone in proposito si veda il capitolo 8, § 1: "L'anima come memoria delle operazioni tecniche".

⁵ ARISTOTELE, *Politica*, Libro IV, 1295b, 1 (corsivo mio).

⁶ Ivi, Libro III, 1276b, 1-2.

⁷ Ivi, Libro I, 1253a, 25-29.

⁸ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, Libro X, 1176b, 30-31.

⁹ ARISTOTELE, *Politica*, Libro I, 1253a, 3-4 (corsivo mio).

¹⁰ S. NATOLI, *Vita buona e vita felice. L'idea della politica nell'età classica* (1980), in *Vita buona vita felice. Scritti di etica e politica*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 37.

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* (1259-1273), Parte I, II, questione 57, articolo 4, Editiones Paulinae, Roma 1962.

¹² ARISTOTELE, *Politica*, Libro VII, 1333b-1334a.

¹³ AGOSTINO DI TAGASTE, *De civitate Dei* (413-426), Libro XIV, § 1, tr. it. *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, p. 643.

¹⁴ Ivi, Libro IV, § 33, pp. 257-258.

¹⁵ Ivi, Libro II, § 21, p. 157.

¹⁶ Ivi, Libro XIV, § 28, p. 692.

¹⁷ Cfr. il capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica" e il capitolo 34: "L'emancipazione della tecnica dall'ordine teologico e la fondazione dell'umanismo".

¹⁸ Cfr. il capitolo 31, § 2: "Il primato della teoria sulla prassi", e il capitolo 33, § 1: "Il mutamento giudaico-cristiano del senso greco della verità"; § 2: "Bacone e l'iscrizione del progetto scientifico nell'orizzonte teologico".

¹⁹ Cfr. il capitolo 31, § 1: "Il primato dell'agire sul fare".

²⁰ Cfr. il capitolo 27, § 2: "Il calcolo, la misura e il retto consiglio" e il capitolo 31, § 1: "Il primato dell'agire sul fare".

²¹ TH. HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio tertia: De cive* (1642), tr. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, Utet, Torino 1971, Prefazione, p. 71.

²² TH. HOBBS, *Leviathan* (1651), tr. it. *Leviatano*, Laterza, Bari 1992, cap. 29, p. 262.

²³ TOMMASO D'AQUINO, nella *Summa theologiae*, cit., Parte I, questione 96, articolo 4, traduce la definizione aristotelica dell'uomo "*zōon politikón*" con "*homo naturaliter est animal sociale*". Lo stesso concetto è ribadito nel *De regimine principum* (1265), I, 1, c.1, Paravia, Torino 1928, dove Tommaso dice: "*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum*".

²⁴ Cfr. il capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica".

²⁵ TH. HOBBS, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., Prefazione, p. 73. Il richiamo alla ragione ritorna anche nel *Leviatano*, cit., cap. 29, p. 164, dove Hobbes scrive: "Sebbene nulla di ciò che è opera dei mortali possa essere immortale, se gli uomini facessero uso della ragione che pretendono di avere, i loro Stati sarebbero al riparo almeno dalla rovina causata dai mali interni".

²⁶ Cfr. il capitolo 39: "La ragione come strumento".

²⁷ TH. HOBBS, *Leviatano*, cap. 17, pp. 142-143.

²⁸ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (edizione postuma, 1922), tr. it. *Economia e società*, Comunità, Milano 1968, e in particolare Parte prima, capitolo III: "I tipi di potere", vol. I, pp. 207-306.

²⁹ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* (1603), Harvard University Print, Cambridge, Massachusetts 1932, p. 140. L'espressione completa recita: "*Quis enim exacte scire poterit quid sit iustitia, nisi prius quid sit ius cognoverit eiusque species? Ex iure enim iustitia*".

³⁰ TH. HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio secunda: De Homine* (1658), tr. it. *Elementi di filosofia: Il corpo - L'uomo*, Utet, Torino 1972, cap. XIII, § 9, p. 616.

³¹ TH. HOBBS, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., cap. IX, § 9, p. 208.

³² A giustificazione di questo principio Hobbes adduce il fatto che: "I ragionamenti degli uomini sono talvolta giusti e talvolta sbagliati; e quindi che le conclusioni che vengono ritenute vere, talvolta sono verità, talaltra errori. Ora, gli errori, anche nelle scienze speculative, possono essere dannosi al pubblico e offrire pretesto a vari disordini. Occorre dunque, ogni volta che intorno a tali questioni nasce una qualche polemica contraria al bene pubblico o alla quiete comune, che vi sia qualcuno a decidere se il ragionamento sia giusto, ossia se le deduzioni siano state tratte in modo rigoroso, di guisa che la controversia abbia termine", Ivi, cap. XVII, § 12, p. 348.

³³ Ivi, "*Epistula dedicatoria*", p. 64.

³⁴ Cfr. il capitolo 42, § 12: "L'autosufficienza della razionalità tecnica rispetto ai condizionamenti ideologici (Weber, Marcuse, Severino)".

³⁵ M. WEBER, *Economia e società*, cit., Parte I, cap. II: "Categorie sociologiche fondamentali dell'agire economico", vol. I, pp. 57-206.

³⁶ A. GEHLEN, *Über kulturelle Evolutionen*, in *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, p. 209.

³⁷ Cfr. Parte II: "Genealogia della tecnica: l'incompiutezza umana".

³⁸ Sul rapporto tra adattamento attivo e adattamento passivo si veda J. HABERMAS, *Theorie und Praxis* (1971), tr. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, cap. 9: "Conseguenze pratiche del progresso tecnoscientifico", §§ 7-9, pp. 438-447.

³⁹ N. LUHMANN, *Politische Planung* (1966), tr. it. *La pianificazione politica*, in *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli 1978, § 4, p. 140.

⁴⁰ Si veda in proposito di J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1984.

⁴¹ Ulteriori approfondimenti sull'argomento sono reperibili in N. LUHMANN, *Komplexität und Demokratie* (1969), tr. it. *Complessità e democrazia*, in *Stato di diritto e sistema sociale*, cit., pp. 65-83; e *Soziologische Aufklärung* (1970), tr. it. *Illuminismo sociologico*, il Saggiatore, Milano 1983, e in particolare il saggio che ha per titolo: "La sociologia del sistema politico", pp. 179-204.

⁴² N. LUHMANN, *Macht* (1975), tr. it. *Potere e complessità sociale*, il Saggiatore, Milano 1979, p. 98.

⁴³ N. LUHMANN, *Complessità e democrazia*, cit., pp. 81-82 (corsivo mio).

⁴⁴ Cfr. il capitolo 49, § 2: "La scissione dell'identità personale in 'pubblica' e 'privata'".

⁴⁵ Per un significativo approfondimento di questa tematica si veda D. ZOLO, *Complessità, potere, democrazia. Saggio introduttivo* a N. LUHMANN, *Potere e complessità sociale*, cit., pp. IX-XLII.

⁴⁶ P.A. SCHIERA, *Tra costituzione e storia costituzionale*, in AA.VV., *Immagini del politico*, Milano 1981.

⁴⁷ B. DE GIOVANNI, *Che significa oggi pensare la politica?*, in "La Politica", Firenze, n. 1, 1985, p. 34.

44. La tecnica e l'impotenza dell'etica

La responsabilità è una funzione del potere e del sapere, dove per altro questi due elementi non si trovano affatto in un rapporto reciproco semplice. Entrambi erano un tempo così limitati che la maggior parte del futuro doveva essere affidata al destino e alla stabilità dell'ordine naturale, mentre tutta l'attenzione veniva a concentrarsi sul giusto adempimento di ciò che nel presente di volta in volta toccava fare. Perciò l'etica aveva specialmente a che vedere con la "virtù", che rappresenta il migliore essere possibile dell'uomo, e poco si cura, al di là del suo operato immediato, di ciò che verrà dopo.

H. JONAS, *Il principio responsabilità* (1979), p. 153

1. L'agire e il fare: il rapporto tra etica e tecnica

Nell'età della tecnica l'etica celebra la sua impotenza, la sua incapacità a impedire alla tecnica, che può, di fare ciò che può. L'antica persuasione che assegnava all'etica il compito di scegliere i fini e alla tecnica il reperimento dei mezzi per la loro realizzazione è tramontata il giorno in cui il *fare* tecnico ha assunto come fini quelli che risultano dalle sue operazioni.

Si tratta di finalità che la tecnica non sceglie, ma ottiene come risultati delle sue procedure, e che l'etica si trova dinanzi come eventi non scelti da cui il suo *agire* non può prescindere.

Ciò significa che non è più l'etica a promuovere la tecnica, ma è la tecnica a condizionare l'etica, obbligandola a prender posizione su una realtà, non più naturale, ma artificiale, che la tecnica non cessa di costruire e rendere possibile, qualunque sia la posizione assunta dall'etica.

L'etica si trova allora nelle condizioni di promuovere o interdire, in nome di valori resi instabili dal crollo delle ideologie,¹ ciò che la tecnica comunque domina e promuove. L'*agire*, come scelta di fini, cede al *fare* come produzione di risultati. In questo senso la tecnica celebra l'impotenza dell'etica, la definitiva subordinazione dell'*agire* al *fare*.

2. Il mondo antico e il primato dell'*agire*

L'*agire* (*prâxis*) e il *fare* (*téchne*) acquistano rilevanza e guadagnano la loro differenza nella riflessione greca sull'uomo, a cui si riconosce una capacità di contemplazione (*theoría*), ma anche di produzione (*poíesis*). Quest'ultima può essere produzione di *cose* secondo le regole della tecnica, o produzione di *atti* secondo le regole dell'etica. Ma sia la tecnica sia l'etica avevano nella natura (*phy'sis*) il loro paradigma e, nel paradigma, il loro limite. La tecnica infatti apprende le regole di produzione imitando i processi di trasformazione della natura, e l'etica le regole della misura e dell'ordine a imitazione dell'ordinamento cosmico.²

Già allora la tecnica acquisì una stabilità più solida dell'etica perché, non dovendo far altro che corrispondere alla *regolarità della natura*, la tecnica poteva stabilizzare le *regole del fare* in un sapere che, opportunamente codificato, era possibile trasmettere come scienza (*epistéme*).³ Ciò non era possibile per l'*agire*, le cui regole, per essere efficaci, dovevano adattarsi alla mutevolezza delle circostanze, la cui imprevedibilità in ordine al tempo, allo spazio, alla sorte, alla natura degli agenti, esigeva scelte e decisioni che comportavano o un riadattamento delle regole in uso, o l'invenzione di nuove regole, che dunque risultavano difficili da codificare e quindi da trasmettere.

Per questo gli antichi greci, a proposito delle azioni etiche non parlavano di "scienza" (*epistéme*), in cui si dirime il vero e

il *falso* (che in ordine alle abilità tecniche si traduce nell'*efficace* e nell'*inefficace*), ma di "saggezza" (*phrónesis*) in cui di volta in volta si dirime il *bene* e il *male*. E questo perché, come scrive Aristotele:

Nel campo delle azioni e di ciò che è utile non c'è nulla di stabile [*oudèn hestekòs échei*], come nel campo della salute. Non c'è infatti una legge generale per i casi particolari, perché essi non rientrano in nessuna conoscenza tecnica e in nessuna regola fissa, ma spetta sempre a chi agisce tener conto di ciò che è opportuno [*tòn kairón*], come avviene nell'arte della medicina e in quella della navigazione.⁴

Pur con questa differenza, le due forme di produzione (*poíesis*), ossia l'agire (*prâxis*) e il fare (*téchne*), avevano la loro misura nella natura (*phy'sis*) che, pensata come indomabile da parte dell'uomo, era per ciò stesso assunta come limite e norma delle sue azioni e delle sue tecniche. Non essendo piegabile agli scopi che l'uomo si proponeva, era l'uomo a doversi piegare alla natura, e fare della contemplazione (*theoría*) del suo ordine lo scopo della propria vita.

3. Il mondo moderno e il primato del fare finalizzato

Con la nascita della scienza moderna la prospettiva degli antichi si capovolge perché, tradotta la natura in un laboratorio dove l'uomo sperimenta le sue intenzioni, l'agire intellettuale (*theoría*) non è più il fine a cui il fare produttivo (*poíesis*) resta subordinato, ma il principio che sprigiona il fare produttivo da cui il retto agire non può prescindere.

Questa omologazione dell'agire (*prâxis*) sul fare (*poíesis*), e quindi dell'etica sulla tecnica, è stata preparata dalla teologia medioevale che, sostituendo alla visione greca della natura come *cosmo* inoltrepassabile, la visione biblica della natura come *mondo* che Dio ha consegnato all'uomo per il suo dominio, ha posto le premesse perché l'uomo scorgesse nel fare tecnico la realizzazione del compito assegnatogli da Dio, e quindi la norma del suo agire etico.⁵

Questo passaggio è delineato con chiarezza da Bacone che, agli albori della scienza moderna, non si limita a dire: *scientia est potentia*,⁶ e quindi a indicare nel *dominio*, che si acquisisce con il fare, il fine del sapere, ma anche che, così facendo, si

realizza la volontà di Dio:

In seguito al peccato originale, l'uomo decadde dalla sua innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte, in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze. In seguito alla maledizione divina, il creato non è diventato interamente e per sempre ribelle: in virtù di quella massima: "guadagnerai il tuo pane con il sudore della tua fronte" (*Genesi*, 3, 19), attraverso molte fatiche (non certamente con le dispute o le oziose cerimonie della magia) finalmente è costretto a dare il pane all'uomo, e cioè è costretto agli usi della vita umana.⁷

Ciò significa che, se nel contesto giudaico-cristiano l'etica prende avvio dai divieti stabiliti da Dio, l'infrazione del primo divieto, che proibiva di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza, diventa, nella suggestione teologica da cui prende avvio la scienza moderna,⁸ il primo principio dell'etica.

Da allora in poi "buone" saranno tutte quelle azioni che affrancano l'uomo dalla sua impotenza nei confronti della natura. E siccome questo riscatto è reso possibile dalla tecnica, *l'agire etico si appiattisce sul fare tecnico*, non solo perché, garantendo questo riscatto, la tecnica è "buona", come pensano T. Moro,⁹ T. Campanella¹⁰ e F. Bacone¹¹ quando delineano le loro città utopiche, ma soprattutto perché, creando un mondo sempre meno *naturale* e sempre più *artificiale*, la tecnica obbliga l'etica a inseguire il paesaggio che la tecnica produce e non cessa di trasformare, senza che l'etica possa disporre di altro referente (cosmologico, teologico, antropologico, ideologico) che non sia la continua produzione tecnica.

4. Il mondo contemporaneo e il primato del fare afinalistico

Ispirata dai più antichi sogni dell'umanità, l'utopia era innocua finché la tecnica non ha reso disponibili i mezzi per la sua realizzazione, ma proprio allora la divaricazione tra il sogno dell'uomo e i mezzi per realizzarlo s'è fatta totale perché il mezzo, resosi autonomo dal sogno, ha inseguito se stesso, riducendo l'uomo a funzionario della sua autorealizzazione.¹²

Subordinato non più alla natura, ma al potere conseguito dall'uomo per dominarla, oggi l'uomo non può pensare di contenere la tecnica con l'etica che la tradizione filosofica gli ha consegnato, perché questa etica, se è capace di regolare l'agire fra gli uomini, non è in grado, per questo suo limite antropocentrico, di esprimere le norme regolative di un sapere e di un potere che si estendono oltre lo spazio delimitato dalle dimensioni del globo, e oltre il tempo circoscrivibile dalla previsione umana.

Il futuro, infatti, che la tecnica dispiega, non solo rende inutile qualsiasi riferimento al passato per desumere qualche criterio di decifrazione, ma addirittura crea uno iato tra le possibilità che la tecnica ha reso disponibili e le capacità previsionali che, per essere all'altezza di quelle possibilità, dovrebbero oltrepassare di molto ciò che finora l'uomo ha conosciuto come limite della sua percezione e intuizione. Il *fare* ha di gran lunga sopravanzato l'*agire*, e questa è la ragione per cui l'etica, che presiede l'agire, non è in grado di regolare la tecnica da cui procede il fare.

L'umanità, dai suoi albori fino alle soglie dell'età della tecnica, ha sempre elaborato etiche che facevano riferimento a un agire *limitato* nello spazio e nel tempo, e sostanzialmente *innocuo* nei confronti della natura. Ciò ha comportato:

1. Un'*incapacità previsionale* dei processi trasformativi, perché la natura dell'uomo era pensata come costante e il raggio della sua azione limitato all'ordine spazio-temporale percepibile, dove la povertà dei mezzi disponibili rendeva prevedibili i fini e controllabili i comportamenti.
2. Una *neutralità* nei confronti del mondo extra-umano la cui capacità di autoconservazione, rispetto alla modestia degli interventi tecnici, non esigeva alcuna prescrizione etica.
3. Un'*indifferenza* nei confronti della strumentazione tecnica, le cui possibilità erano facilmente governabili dall'uomo, che quindi rimaneva soggetto del fare tecnico e non a sua volta oggetto della sua potenzialità.
4. In quanto subordinato all'agire, il fare non era in grado di autogiustificarsi, come invece accadde quando, investito dalla valenza positiva del *progresso*, il fare sembrò capace di realizzare, al posto dell'etica, quel fine ultimo, a cui tende l'uomo, che Aristotele aveva individuato nella felicità.¹³

5. Così circoscritta, l'etica tradizionale prevedeva un agente morale che doveva regolare i suoi rapporti con null'altro se non il proprio simile, in un tempo che non oltrepassava la durata di una vita, per cui il *sapere* richiesto dall'agire morale non esigeva particolari *competenze né conoscenze specializzate*. Questa è la ragione per cui Kant poteva ancora dire che:

In campo morale la ragione umana, *anche nell'intelletto più comune*, giunge facilmente a una grande correttezza e completezza. [...] Facile sarebbe infatti mostrare come essa sia perfettamente in grado di distinguere, in tutti i casi che si presentano, che cosa è bene e che cosa è male, che cosa è conforme a dovere e che cosa col dovere contrasta: basta per questo, *senza insegnarle assolutamente nulla di nuovo*, fare come Socrate: renderla attenta al suo proprio principio, *senza che essa abbia bisogno di scienza e di filosofia*, per sapere che cosa debba fare se ha da essere onesta e buona, e perfino saggia e virtuosa. Era, del resto, presumibile fin da principio che la conoscenza di ciò che l'uomo è obbligato a fare, e quindi anche a sapere, sia *alla portata di ogni uomo, anche del più comune*.¹⁴

In realtà, all'epoca di Kant, le possibilità ridotte del *fare* non richiedevano una particolare competenza per decidere come *agire*, e perciò l'etica poteva mantenere, come prevedeva Platone, la sua posizione di regola e di guida sulla tecnica.¹⁵ Ma oggi l'ambito circoscritto dell'intenzione e dell'azione umana che l'etica governa è pesantemente attraversato da effetti che l'impersonalità del fare tecnico produce al di fuori di ogni possibile controllo etico, perché questi effetti non nascono come *decisioni* dell'agire umano, ma come *risultati* di procedure e metodiche avviate. L'azione, l'attore e l'effetto non hanno più nell'uomo il loro referente, ma nel sapere accumulato che, al di là delle possibilità di comprensione e di controllo, sottrae all'agire del singolo e della collettività il fattore della *responsabilità*, a cui tutte le etiche che storicamente si sono affermate hanno fatto riferimento.

Se si può parlare di "responsabilità" solo in presenza di una consapevolezza della propria azione e delle sue conseguenze, là dove il sapere individuale e collettivo è inadeguato all'ordine di grandezza della competenza tecnica che conferisce potere al nostro agire, difficilmente le parole pronunciate da un'"etica

della responsabilità” possono non dico essere efficaci, ma assumere un qualche significato nell’ambito del fare tecnico. Non basta infatti dire, come fa H. Jonas, che:

Il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l’economia imprime un impulso incessante, esige un’etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l’uomo.¹⁶

Il problema infatti non si risolve denunciando il rischio connesso allo sviluppo incontrollato della tecnica, ma mostrando come l’etica *possa* impedire alla tecnica, che può, di fare ciò che può. Se l’etica non ha questa *possibilità*, la sua esigenza di porre un limite alla tecnica resta una pura *aspirazione* che non diventa realtà neppure seguendo l’ipotesi, che tra l’altro è autocontraddittoria, di Jonas. Infatti, dopo aver opportunamente denunciato il *limite antropocentrico* dell’etica tradizionale che, riferendosi ad azioni umane di portata circoscritta, perché limitata ai rapporti diretti dell’uomo con l’uomo, si rivela inadeguata per l’epoca caratterizzata da “Prometeo scatenato”, Jonas propone come rimedio “la responsabilità originaria delle cure parentali dei padri verso i figli”, giocata sul registro della generazione presente verso la generazione futura. Quindi di nuovo un *modello antropocentrico* per correggere il *limite antropocentrico* dell’etica tradizionale.¹⁷

5. La separazione tra etica e politica e la progressiva autolimitazione dell’etica

L’età antica e la coincidenza tra etica e politica. Nel mondo antico, come si è visto,¹⁸ non c’è distinzione tra etica e politica, perché, se l’uomo è “animale politico”, risulta impensabile concepire l’uomo fuori dalla comunità. La comunità (*pólis*) ha come suo modello la natura (*phy´sis*) di cui riproduce l’armonia, intesa come equilibrio delle forze, come giusta proporzione che rende l’insieme coeso e connesso, e perciò la giustizia (*dike*) è ad un tempo il principio che presiede l’armonia della natura, della città e dell’anima. Tutto ciò, scrive Aristotele, trova la sua giustificazione nel fatto che:

Le stesse cose sono le migliori e per l'individuo e per la comunità e sono queste che il legislatore deve infondere nell'animo degli uomini. [...] Gli uomini, infatti, hanno lo stesso fine sia collettivamente sia individualmente, e la stessa meta appartiene di necessità all'uomo migliore e alla costituzione migliore.¹⁹

Stante la sostanziale coincidenza tra realizzazione individuale e realizzazione politica, si comprende perché la politica deve garantire le condizioni affinché gli uomini possano condurre la loro vita migliore, e perché gli uomini migliori rendono migliore la città. Per questo il coraggio mette a disposizione della città validi difensori, la prudenza tiene lontano da avventure temerarie, la moderazione frena l'exasperazione dei conflitti, la saggezza le posizioni estreme, la giustizia, che dà a ciascuno secondo il suo merito, riduce l'iniquità. Lo Stato si alimenta della virtù dei cittadini e, tramite l'educazione, insegna la virtù e crea le condizioni per il suo esercizio, per cui la "vita buona" è ad un tempo l'ideale politico dello Stato e l'ideale etico dell'individuo, non per una coincidenza, ma per un esplicito nesso di causalità.

L'età medioevale e la divaricazione tra etica e politica.

La divaricazione dell'etica dalla politica avviene con la diffusione del cristianesimo che, rendendo la "vita buona" funzionale alla "vita eterna", a cui accede l'individuo e non la comunità, depotenzia la politica da luogo della *realizzazione del bene* a luogo della *limitazione del male*. Se la realizzazione del bene riguarda la vita individuale, i problemi dell'etica non coincidono più con quelli della politica, e perciò l'etica si raccoglie nell'*interiorità* dell'anima, dove regola l'*intenzione* dell'azione individuale, lasciando alla politica la gestione degli effetti delle azioni che non sono più di competenza morale.

Può infatti esistere una *retta intenzione* che tale rimane indipendentemente dagli *esiti dell'azione*, e quindi una condizione di giustizia morale diversa dalla giustizia legale. L'etica si ritrae nella coscienza, dove l'azione individuale trova la sua giustificazione, mentre la politica diventa un'istituzione utilitaristica che, con la sua normativa, promuove quel vantaggio che è la limitazione del male.²⁰

L'età moderna e la progressiva autolimitazione

dell'etica. Nell'età moderna, con l'affievolirsi della visione cristiana del mondo, vien meno la distinzione tra città terrena e città celeste, ma non la *separazione tra individuo e società*, che poi vuol dire separazione tra etica e politica, nel senso che l'individuo trova le condizioni della propria autorealizzazione non nella comunità politica, ma nell'esercizio della libertà individuale. La politica serve solo a salvaguardare questa libertà, e perciò i singoli individui contrattano le condizioni di questa salvaguardia. La politica come *contratto sociale*, che Hobbes teorizza,²¹ segna il punto più alto della separazione tra etica e politica, tra vita privata e vita pubblica, dove alla politica e alla vita pubblica è conferito solo il compito, che a questo punto possiamo definire "tecnico", di garantire le condizioni di autorealizzazione che restano comunque individuali e private.

Se con Hobbes la politica non è più promossa da un *principio di realizzazione* (la realizzazione del bene comune), ma da un *principio di limitazione* che non interviene più sul "contenuto" della vita, bensì sulle sue "condizioni", che non riguardano il bene da raggiungere, ma solo il male da evitare, con Kant questo principio di limitazione viene applicato anche all'etica, a cui viene assegnato come scopo non più la realizzazione del bene, che gli antichi concepivano come coincidenza di virtù e felicità, ma unicamente *la realizzazione delle condizioni che possono favorire la felicità*, senza però garantirla. Scrive infatti Kant:

La morale non è propriamente la dottrina che ci insegna come possiamo *renderci felici*, ma come dobbiamo renderci *degni* della felicità [*Die Moral ist nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen*]. Solo in un secondo tempo, quando si aggiunge la religione, interviene anche la speranza di partecipare un giorno alla felicità, nella misura in cui avremo procurato di non esserne indegni. [...] Ne consegue che non si deve mai trattare la morale in sé come *dottrina della felicità* [*Glückseligkeitslehre*], cioè come un'indicazione e un modo per diventar felici, perché essa si occupa soltanto della condizione razionale (*conditio sine qua non*) della felicità, non dei mezzi per ottenerla.²²

La separazione dell'etica dalla politica e, all'interno dell'etica, tra virtù e felicità, ha portato l'etica in quel vicolo

cieco, dove ciò che si salva è solo *la purezza dell'intenzionalità custodita nell'interiorità della coscienza*, il che significa *l'assoluta irresponsabilità dell'etica* nei confronti dell'accadere del mondo. Il principio di autolimitazione, in cui dapprima si è confinato l'agire politico e in seguito l'agire etico, ha reso illimitato lo spazio disponibile al fare tecnico, ma soprattutto ha reso politica ed etica impotenti a instaurare un dialogo con la tecnica.

6. Insufficienza dell'etica dell'intenzione e dell'etica della responsabilità

All'*etica dell'intenzione*, che ha trovato in Kant la sua espressione più alta, Max Weber ha affiancato l'*etica della responsabilità*, a partire dalla considerazione che:

Ogni agire orientato in senso etico può oscillare tra due massime radicalmente diverse e inconciliabilmente opposte, può essere cioè orientato secondo l'"etica dell'intenzione [*gesinnungsethisch*]" oppure secondo l'"etica della responsabilità [*verantwortungsethisch*]". Non che l'etica dell'intenzione coincida con la mancanza di responsabilità, e l'etica della responsabilità coincida con la mancanza di buone intenzioni. Non si vuol certo dir questo. Ma c'è una differenza incolmabile tra l'agire secondo la massima dell'etica dell'intenzione, la quale - in termini religiosi - suona: "Il cristiano opera da giusto e rimette l'esito nelle mani di Dio" e l'agire secondo la massima dell'etica della responsabilità, secondo la quale bisogna rispondere delle *conseguenze* (prevedibili) delle proprie azioni.²³

L'*etica dell'intenzione*, inaugurata dal cristianesimo e riproposta nei termini della "pura ragione" da Kant, promuove un *agire* che non è e non può essere all'altezza del *fare tecnico*, perché, fondandosi sul principio *soggettivo* della convinzione della propria coscienza e non su quello della responsabilità *oggettiva*, non prende in considerazione le conseguenze effettive delle proprie azioni. Questo tipo di etica, inoltre, anche se si ammantava di universalità, ha un carattere individuale perché l'universalizzazione della massima prevista da Kant: "Agisci in modo che la massima della tua azione possa valere come norma per una legislazione universale"²⁴ risponde

a un'esigenza *logica* e non *etica*.

Se è vero infatti che posso attenermi alla mia massima soggettiva qualora questa, una volta universalizzata, non si riveli contraddittoria, allora in gioco è la compatibilità logica e non il suo valore morale. Se poi consideriamo che le ipotesi della tecnica si universalizzano di fatto nella misura in cui hanno successo, allora l'unico imperativo che può porsi all'altezza della tecnica è, al limite, quello in grado di evocare una nuova coerenza, che non è quella dell'atto con l'intenzione soggettiva che l'ha promosso (*etica dell'intenzione*), ma quella dell'atto in relazione ai suoi effetti ultimi sullo stato delle cose e degli uomini (*etica della responsabilità*). Qui l'universalizzazione richiesta non è la proiezione puramente logica di un "io" individuale in un ipotetico "tutti" ("se tutti facessero così"), ma l'azione di tutti, e quindi l'azione della collettività che prende posizione nei confronti dell'effetto totalizzante del fare tecnico.

Ma per prender posizione occorre "conoscere" e "prevedere". Lo stesso Weber indica nella *prevedibilità* la condizione per l'instaurazione di un'etica della responsabilità: "Agire secondo la massima dell'etica della responsabilità significa rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni". E se le conseguenze non sono prevedibili? Se non lo sono *la responsabilità si risolve in pura intenzionalità*, nel senso che, rispetto all'etica dell'intenzione, attenta solo alla coerenza dell'atto con l'intenzione soggettiva che l'ha promosso, l'etica della responsabilità porge attenzione anche alle conseguenze effettive dell'atto, restando comunque assolta quando le conseguenze non sono prevedibili.

Ora è proprio della tecnica dischiudere lo *scenario dell'imprevedibile*, imputabile non come quello antico a un difetto di conoscenza, ma a un eccesso del nostro potere di *fare* enormemente maggiore del nostro potere di *prevedere*, e quindi di *valutare* e *giudicare*. L'imprevedibilità delle conseguenze che possono scaturire dai processi tecnici rende quindi non solo l'etica dell'intenzione (il cristianesimo e Kant), ma anche l'etica della responsabilità (Weber e Jonas) assolutamente inefficaci, perché la loro capacità di ordinamento è enormemente inferiore all'ordine di grandezza di ciò che si vorrebbe ordinare.

L'ideale platonico di un'etica che, congiuntamente alla politica, regola le tecniche, è definitivamente tramontato, così come è tramontata l'ideologia della neutralità della scienza e della tecnica sotto il profilo etico. Là infatti dove il fare tecnologico, crescendo su se stesso per autoproduzione, genera conseguenze che sono *indipendenti* da qualsiasi intenzione diretta, e *imprevedibili* quanto ai loro esiti ultimi, sia l'etica dell'intenzione, sia l'etica della responsabilità assaporano una nuova impotenza, che non è più quella tradizionale misurata dalla distanza tra l'*ideale* e il *reale*, ma quella ben più radicale che si incontra quando il *massimo di capacità* si accompagna al *minimo di conoscenza* intorno agli scopi.

7. Le vie errabonde dell'agire e l'etica del viandante

Nata *sub specie aeternitatis*, con robusti fondamenti ontologici a suo sostegno, l'etica ha dapprima pensato se stessa in coincidenza con la politica, in seguito, per salvarsi dal declino storico della politica, ha proposto se stessa come figura dell'interiorità, per poi accorgersi che, promuovendosi solo come *etica dell'intenzione*, diventava irresponsabile delle sorti del mondo che già la politica non era in grado di governare. Si emancipò allora dall'interiorità dell'intenzione per gettare uno sguardo sugli effetti delle azioni, ma nel momento stesso in cui si promosse come *etica della responsabilità*, le azioni, nelle loro ultime conseguenze, si erano già fatte imprevedibili.

Con il suo sopraggiungere, infatti, l'età della tecnica tagliò senza esitazione le radici che affondavano l'etica nel terreno stabile dell'eterno, e successivamente in quello meno stabile, anche se più responsabile, della previsione futura. Ciò costrinse l'etica a inseguire errabonda le "novità" del tempo, dove però l'estensione smisurata del "potere" aveva già eroso le possibilità del "dovere" su cui l'etica da sempre aveva edificato se stessa.

All'uomo non restò che il destino del viandante il quale, a differenza del viaggiatore che percorre la via per arrivare a una meta, aderisce di volta in volta ai paesaggi che incontra andando per via, e che per lui non sono luoghi di transito in

attesa di quel luogo, Itaca, che fa di ogni terra una semplice tappa sulla via del ritorno.²⁵ Senza Itaca, l'*Odissea* del viandante è una continua ripresa del viaggio, come voleva la profezia di Tiresia,²⁶ per cui è il letto scavato nell'ulivo intorno a cui è stata edificata la reggia a divenire una tappa del successivo andare. Un andare che Dante riprende, lui stesso viandante, spingendo il suo Ulisse verso "il mondo dietro il sole",²⁷ per cui né alba né tramonto possono più indicare non solo la meta, ma neppure la direzione.

Senza meta e senza punti di partenza e di arrivo che non siano punti occasionali, l'*etica del viandante*, che non conosce il suo avvenire, può essere il punto di riferimento di un'umanità a cui la tecnica ha consegnato un futuro imprevedibile, e che quindi non può riferirsi alle etiche antiche, la cui normatività guardava al futuro come a una ripresa del passato, perché il tempo era iscritto nella stabilità dell'ordine naturale. Ciò non significa che le etiche antiche non fossero consapevoli dell'incertezza delle vicende umane. Esse non ignoravano l'incidenza del caso e della fortuna che non era possibile prevedere, ma ritenevano di poter far loro fronte con la virtù, ossia con quella equilibrata disposizione dell'anima che le norme etiche sostenevano, così come le leggi cicliche mantenevano l'ordinamento cosmico.

In questo scenario, decisivo non era il riferimento al *tempo* che non progrediva perché ripeteva ciclicamente se stesso, ma all'*eterno* che sovrasta la temporalità e ne evidenzia le costanti. Le idee che Platone descrive nell'iperuranio non *divengono*, ma *sono*. Collocate ai confini dell'universo per la sua delimitazione e all'interno dell'universo per la sua articolazione, esse descrivevano l'"essere che è sempre [*aei ón*]", articolato in quella gerarchia dove una normatività stabile consentiva di orientarsi tra il vero e il falso, il giusto e l'ingiusto, il pregevole e lo spregevole. L'ordine delle idee tracciava un itinerario ascensionale che dalla terra portava al cielo, e il cammino aveva una direzione, un senso, un fine. Nella realizzazione del fine c'era promessa di salvezza e verità.

Un giorno la filosofia greca incontrò l'annuncio giudaicocristiano che parlava di una terra promessa e di una patria ultima. L'anima, che Platone aveva ideato,²⁸ si trovò orientata a una meta e prese a vivere l'inquietudine dell'attesa

e del tempo che la separava dalla meta. Un tempo non più descritto come ciclica ripetizione dell'evento cosmico, ma come irradiazione di un senso che trasfigurò l'accadere degli eventi in storia, dove alla fine si sarebbe compiuto ciò che all'inizio era stato annunciato.

Ma anche questa cosmologia e questa temporalità non tardarono a vacillare, e con esse tutte quelle idee che ne indicavano la scansione. Annunciando che era la terra a ruotare intorno al sole, a sua volta lanciato in una corsa senza meta, la scienza consegnò una nuova descrizione del mondo in cui si riconosceva il carattere relativo di ogni movimento e di ogni posizione nello spazio, che a sua volta andava sempre più a confondersi con il tempo, fino a togliere al linguaggio della filosofia e della religione tutte le idee normative che dicevano orientamento e stabilità. La conseguenza fu il decentramento dell'universo. La nuova descrizione impiegava ancora le antiche parole, ma queste, nell'indicare le cose, non designavano più la loro *essenza*, ma solo la loro relazione.

Senza più né "alto" né "basso", né "dentro" né "fuori", né "lontano" né "vicino", l'universo perse il suo ordine, la sua finalità e la sua gerarchia, per offrirsi all'uomo come pura macchina indagabile con gli strumenti della ragione fatta calcolo, che dischiudeva lo scenario artificiale e potente della tecnica, in cui l'uomo scoprì la propria essenza rimasta a lungo nascosta²⁹ e resa inconfondibile dalla descrizione mitica del mondo. La terra, da terra-madre divenne materia indifferente, il cielo cedette la mitologia delle stelle alla polvere cosmica, e l'anima dell'uomo, *psyché*, che Platone aveva sottratto alla temporalità e orientato verso l'eternità, prese a inseguire gli eventi del tempo e le sue sempre nuove configurazioni, che non erano deducibili ontologicamente, né descrivibili a partire da configurazioni precedenti.

Ma nonostante l'ingresso del tempo, e con il tempo della storia, l'etica, ancora con Kant, pensa se stessa sul modello dell'"idea" platonica del Bene il quale, nonostante sia collocato davanti al soggetto in una serie temporale che si protrae nel futuro all'infinito, resta pur sempre un'"idea regolativa" da pensarsi nella costellazione dell'eterno. E questo perché il tempo, per Kant, appartenendo al mondo fenomenico, non può porsi come condizione universale in grado di garantire quella

coincidenza di virtù e felicità in cui il Sommo Bene consiste. A questo proposito Kant è chiarissimo:

Nella legge morale non si trova il benché minimo fondamento di una connessione necessaria [*notwendigen Zusammenhang*] tra la moralità e la felicità ad essa proporzionata. [...] Eppure, nel compito pratico della ragion pura, ossia nel perseguimento necessario del Sommo Bene, una tale connessione è postulata come necessaria: noi *abbiamo il dovere* di cercare di promuovere il Sommo Bene (che, dunque, deve pur essere possibile).³⁰

Come si vede, la temporalizzazione dell'etica in Kant è ancora esitante, e perciò, alla luce dell'idea "regolativa" e non "costitutiva" in cui il Sommo Bene si esprime, l'uomo può prendere in considerazione il proprio comportamento solo *come se* contribuisse alla moralizzazione del mondo. Il rapporto, infatti, non ha il vincolo della connessione causale, e quindi la responsabilità per come vanno le cose nel mondo è fittizia.

Solo con Hegel il tempo cessa di essere una semplice espressione del mondo fenomenico per diventare il vero mediatore della realizzazione dell'idea. Qui la storia fa il suo ingresso nell'etica, ma non responsabilizza ancora i soggetti, perché l'"astuzia della ragione" raggiunge i suoi fini indipendentemente dalle intenzioni degli individui. Scrive in proposito Hegel:

La ragione è tanto astuta quanto potente. L'astuzia consiste in generale nell'attività mediatrice che, facendo in modo che gli oggetti operino l'uno sull'altro in conformità alla loro natura e facendoli logorare dal lavoro dell'uno sull'altro, senza immischiarsi direttamente in questo processo, tuttavia non fa che portare a compimento il proprio fine.³¹

Con Marx la distanza tra le intenzioni dei soggetti storici e i fini che l'astuzia della ragione si propone si annulla. La storia, che prima "era fatta camminare sulla testa", ora viene "rimessa sui suoi piedi", e l'astuzia della ragione, coincidendo con la volontà degli attori, diventa superflua. Ma per questo occorre superare l'illusione hegeliana, che Marx così descrive:

Hegel cadde nell'illusione di concepire il reale come il risultato del pensiero automoventesi, del pensiero che abbraccia e

approfondisce sé in se stesso, mentre il metodo di salire dall'astratto al concreto è solo il modo in cui il pensiero si appropria del concreto, lo riproduce come un che di spiritualmente concreto. Ma mai e poi mai il processo di formazione del concreto stesso. La più semplice categoria economica, come per esempio il valore di scambio, presuppone la popolazione, una popolazione che produce entro rapporti determinati, ed anche un certo genere di famiglia, o di comunità o di Stato, ecc. Esso non può esistere altro che come relazione *unilaterale*, astratta, di un insieme vivente e concreto già dato.³²

La responsabilità per il futuro storico diventa, con Marx, per la prima volta esplicita, ma si tratta pur sempre di una responsabilità iscritta in un fine che si presume di conoscere come il "bene" dell'umanità, quindi una riproposizione dell'"idea regolativa" kantiana sottratta alla sua infinità e calata nella finitezza storica, nonché connessa alla causalità mondana. Nessun sospetto che ad attendere la storia fosse non un "compimento", ma una "catastrofe", perché all'epoca di Marx la relativa modestia dei mezzi tecnici non consentiva di includere anche questa seconda ipotesi, e perciò la storia poteva continuare a pensare se stessa come percorsa da una "ragione" e dalla realizzazione di un "senso", a partire dal quale era deducibile un'etica.

Oggi che la tecnica non ci consente di pensare la storia iscritta in un *fine*, l'unica etica possibile è quella che si fa carico della pura *processualità* che, come il percorso del viandante, non ha in vista una meta. L'imperativo etico non può essere dedotto da una *normatività ideale*, come è sempre stato dai tempi di Platone alle soglie dell'età della tecnica, ma da quella incessante e sempre rinnovantesi *fattualità* che sono gli effetti del fare tecnico. Non più il dovere che *prescrive* il fare, ma il dovere che deve *inseguire* e fare i conti con gli effetti già prodotti dal fare. Ancora una volta è l'etica a dover rincorrere la tecnica, e a doversi confrontare con la propria impotenza prescrittiva.

8. Il tramonto del presupposto umanistico e la sostituibilità dell'etica con la regolazione tecnica dei comportamenti

Ma forse di etica è possibile parlare solo finché dura quella *persuasione umanistica* secondo cui l'uomo può *disporre* dei mezzi tecnici e può orientarli secondo gli scopi che egli si prefigge. Solo riconoscendo all'uomo questa centralità, e quindi questo potere, è possibile ritenere l'uomo responsabile del suo destino. *Potere e responsabilità* sono tra loro intimamente connessi, ma questa connessione, che è alla base del "principio responsabilità [*Prinzip Verantwortung*]" di Hans Jonas, ha senso solo se il presupposto umanistico ha ancora quella legittimità che Jonas gli riconosce e così descrive:

Grande è il potere delle tigri e degli elefanti, più grande quello delle termiti e delle cavallette, ancora maggiore quello dei batteri e dei virus. Ma esso, per quanto sia guidato da uno scopo, è cieco e non libero e trova il proprio limite naturale nell'antagonismo di tutte le forze che, in modo altrettanto cieco e indiscriminato, fanno agire lo scopo naturale mantenendo così simbioticamente in equilibrio la molteplicità dell'insieme. Soltanto nell'uomo il potere, grazie al sapere e all'arbitrio, è emancipato dal tutto e può così diventare fatale all'uno e all'altro. Il suo potere è il suo destino e diventa sempre di più il destino generale. Perciò nell'uomo, e soltanto in lui, il dover essere scaturisce dalla volontà in quanto autocontrollo del suo potere operante in modo consapevole.³³

Il presupposto umanistico, secondo cui resta comunque nelle mani dell'uomo l'"autocontrollo del suo potere", è messo a dura prova dal livello oggi raggiunto dalla tecnica che, dopo aver oggettivato nella macchina le prestazioni degli organi esecutivi (mani e piedi), e poi quella degli organi sensoriali (occhio e orecchio), è giunta, con l'oggettivazione dell'organo di controllo (il cervello), a chiudere il processo circolare dell'agire strumentale, non essendoci come scrive Gehlen: "altri ambiti di prestazione umana che si possono oggettivare".³⁴

In una condizione del genere il rapporto uomo-macchina può rovesciarsi e, in questo rovesciamento, dissolvere il presupposto umanistico, perché là dove la tecnica, con la sua raggiunta autonomia, non si limita a contrapporsi all'uomo, ma è in grado di integrare l'uomo nell'apparato tecnico, ciò che si viene a creare è un sistema uomo-macchina dove la guida passa alla macchina, e dove i segmenti del comportamento umano possono essere ridotti al livello di parti di macchine

regolate.

In questa ipotesi, sia l'*etica eteronoma*, costituita da norme che, potendo essere violate, sono sanzionate dalla forza, sia l'*etica autonoma*, costituita da norme che prescindono dalla sanzione perché interiorizzate, possono essere sostituite da *procedure di comportamento regolate da stimoli programmati* in grado di garantire, meglio della norma sanzionata dalla forza e della norma interiorizzata, la regolarità empiricamente attendibile delle reazioni di comportamento funzionalmente necessarie. Il sistema dei valori che è alla base del presupposto umanistico crollerebbe, perché nella regolazione dei comportamenti si rivelerebbe meno efficace delle norme funzionali indotte dalle esigenze tecniche che, garantendo il benessere e le condizioni del suo perdurare, sono interiorizzate come esigenze "naturali".

A questo punto l'etica, come indicazione del "dover essere", non può che arrendersi alla tecnica che sa come le cose "devono andare" per ottimizzare, secondo i criteri della più rigorosa razionalità, il benessere e la sua crescita, secondo uno schema evolutivo che assomiglia più a un processo *naturale* che a un processo *storico*.

Man mano che si riduce la distinzione tra problemi *pratici* e problemi *tecnici*, e sempre più si afferma il principio della *traducibilità* dei primi nei secondi, l'etica si dissolve, e con essa la storia come teatro della prassi, a favore di un tempo non più scandito dalle azioni degli uomini, ma dal ritmo dell'evoluzione tecnica che l'azione dell'uomo stenta a governare.

¹ Cfr. il capitolo 42: "La tecnica e il crollo delle ideologie".

² Cfr. il capitolo 31: "Il cosmo greco e il primato della natura", e in particolare il § 1: "Il primato dell'agire sul fare", e il § 2: "Il primato della teoria sulla prassi".

³ Cfr. il capitolo 29, § 5: "La razionalità della tecnica come garanzia della sua trasmissibilità".

⁴ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, Libro II, 2, 1104a, 4-10.

⁵ Cfr. il capitolo 32: "Il mondo biblico e il primato della volontà", e in particolare il § 2: "Il mondo come effetto della volontà di Dio", e il § 3: "Il significato antropo-teologico del mondo".

⁶ F. BACONE, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, I, 3, p. 552: "*Scientia et potentia humana coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura non nisi parendo vincitur, et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est* [La scienza e la potenza umana coincidono, perché l'ignoranza della causa fa mancare l'effetto. La natura infatti non si vince se non obbedendo ad essa, e ciò che nella teoria ha valore di causa,

nell'operazione ha valore di regola]".

⁷ Ivi, p. 795.

⁸ Cfr. il capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica".

⁹ TOMMASO MORO, *Utopia. De optimo rei publicae statu* (1516), tr. it. *Utopia*, Silvio Berlusconi Editore, Milano 1991.

¹⁰ T. CAMPANELLA, *La città del sole* (1602, pubblicata nel 1623), Adelphi, Milano 1995.

¹¹ F. BACONE, *New Atlantis* (1627), versione latina: *Nova Atlantis* (1638), tr. it. *La nuova Atlantide*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, pp. 821-865.

¹² Cfr. il capitolo 41: "Il mondo della tecnica e la reificazione dell'uomo".

¹³ Cfr. al capitolo 43, § 1, il sottoparagrafo che ha per titolo: "La politica come governo delle forze contrastanti in vista di una vita 'buona e felice'".

¹⁴ I. KANT, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* (1785), tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, Prefazione, p. 51, e Sezione I, p. 81 (corsivo mio).

¹⁵ "L'idea del bene è quella suprema scienza [*méghiston máthema*] in riferimento alla quale le cose giuste e le altre diventano utili e giovevoli. [...] E se noi non conosciamo questa scienza, anche se conoscessimo esattamente tutte le altre cose, ma non essa, a noi da questo non deriverebbe alcun vantaggio, così come non ne deriverebbe se possedessimo qualsiasi cosa senza il Bene. O credi che ci sia un vantaggio a poter disporre e possedere ogni cosa se poi tale possesso non è buono? O che si possa intendere tutte le cose senza il Bene, e non intendere per nulla il Bello e il Bene?", PLATONE, *Repubblica*, Libro VI, 505a-b. Per ulteriori approfondimenti si veda il capitolo 30: "Platone: tecnica e politica. La gerarchia delle tecniche e la politica come tecnica regia".

¹⁶ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, Prefazione, p. XXVII.

¹⁷ Ivi, Parte IV, capitolo 3: "Teoria della responsabilità: Genitore e uomo di stato quali paradigmi eminenti", pp. 124-135. Sul presupposto antropocentrico che, contro le intenzioni di Jonas, percorre per intero la sua tesi che ne chiede il superamento, ritorneremo nel capitolo 45, § 2, al sottoparagrafo che ha per titolo: "Jonas e il riconoscimento della dignità teleologica della natura vanificato dal presupposto antropocentrico".

¹⁸ Cfr. il capitolo 43, § 1: "La politica nell'età classica: lo Stato di natura e l'intima connessione tra individuo e società".

¹⁹ ARISTOTELE, *Politica*, Libro VII, 1333b-1334a.

²⁰ Cfr. il capitolo 43, § 2: "La politica nell'età medioevale: lo Stato teologico e la separazione tra individuo e società".

²¹ Cfr. il capitolo 43, § 3: "La politica nell'età moderna: lo Stato contrattuale e la politica come pura legalità".

²² I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1955, Parte I, Libro II, capitolo II, § 5, p. 160.

²³ M. WEBER, *Politik als Beruf* (1919), tr. it. *La politica come professione in Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1971, p. 109.

²⁴ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., Sezione II, p. 157.

²⁵ Sulla differenza tra il viaggiatore "per il quale i luoghi sono meri interluoghi, luoghi di transito, tappe, stazioni" e il viandante "per il quale incominciano a tacere le sirene del ritorno e della meta" si veda l'ottimo e suggestivo saggio di P. COLLINI, *Wandering. Il viaggio dei romantici*, Feltrinelli, Milano 1996.

²⁶ "E quando i pretendenti nel tuo palazzo avrai spento, / o con l'inganno, o apertamente col bronzo affilato, / allora parti, prendendo il maneggevole remo, / finché

a genti tu arrivi che non conoscono il mare, / non mangiano cibi conditi con sale, / non sanno le navi dalle guance di minio, / né i maneggevoli remi che son ali alle navi. / E il segno ti darò, chiarissimo: non può sfuggirti. [...] / Morte dal mare / ti verrà, molto dolce, a ucciderti vinto / da una serena vecchiezza. Intorno a te popoli / beati saranno. Questo con verità ti predico." OMERO, *Odissea*, Libro XI, vv. 119-134.

²⁷ "Misi me per l'alto mare aperto / sol con un legno, e con quella compagna / picciola dalla qual non fui deserto. [...] / 'O frati,' dissi, 'che per cento milia / perigli siete giunti all'occidente, / a questa tanto picciola vigilia / de' nostri sensi ch'è del rimanente, / non vogliate negar l'esperienza, / dietro al sol, del mondo senza gente. / Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e conoscenza. DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia* (1313-1321), "Inferno", canto XXVI, vv. 100-120, Editrice italiana di cultura, Roma 1959.

²⁸ U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987, Parte I: "Storia dell'anima".

²⁹ Cfr. il capitolo 8: "La tecnica come condizione dell'esistenza umana".

³⁰ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., Parte I, Libro II, capitolo II, § 5, p. 154.

³¹ G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Utet, Torino 1981, Parte I: "La scienza della logica", § 209, p. 434.

³² K. MARX, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859), tr. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 189.

³³ H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 161.

³⁴ A. GEHLEN, *Anthropologische Ansicht der Technik*, in H. FREYER, J.C. PAPALEKAS, G. WEIPPERT, *Technik im technischen Zeitalter*, Düsseldorf 1965, p. 107.

45. Tecnica e natura: il capovolgimento di un rapporto

La filosofia del dominio rischia di cancellare la natura e con essa, ovviamente, anche l'uomo. La filosofia della sottomissione è fondata su un rifiuto della presenza dell'uomo e ci rende impotenti. Al di là delle loro intenzioni queste filosofie tendono entrambe a distruggere la nostra possibilità di abitare la Terra.

P. ROSSI, *Atteggiamenti dell'uomo verso la natura* (1988), p. 204.

1. La concezione greca della natura come terra da abitare

Il rapporto uomo-natura è stato regolato per noi occidentali da due visioni del mondo: quella greca e quella ebraica che, per quanto differenti tra loro,¹ convenivano nell'escludere che la natura rientrasse nella sfera di pertinenza dell'etica, il cui ambito era limitato alla regolazione dei rapporti fra gli uomini, senza alcuna estensione agli enti di natura.

L'ordine immutabile della natura. I greci concepivano la natura come quell'ordine immutabile che nessuna azione umana poteva violare perché, come dice un frammento di Eraclito:

Questo cosmo che è di fronte a noi e che è lo stesso per tutti, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure.²

Avendo in sé la sua norma, vincolata dal sigillo della necessità (*anánke*), la natura era quell'orizzonte inoltrepassabile, quel limite insuperabile a cui l'azione umana doveva piegarsi come alla suprema legge. Lo stesso Prometeo, l'inventore delle tecniche, non esita a riconoscere che: "La tecnica è di gran lunga più debole della necessità".³ L'impossibilità di dominare la natura iscrive sia il fare tecnico, sia l'agire politico nell'ordine immutabile della natura, che l'uomo non può *dominare*, ma solo *svelare*. Nasce da qui la concezione greca della verità come svelamento (*a-létheia*) della natura (*phy'sis*), dalla cui contemplazione (*theoría*) nascono le conoscenze che regolano l'agire e il fare umano.⁴

Il primato della teoria sulla prassi deriva proprio dalla consapevolezza che non si dà corretta azione tecnica o etica se non riconoscendo le leggi immutabili che presiedono la regolarità dei movimenti della natura che l'azione umana non può modificare, non tanto per la modestia delle disponibilità tecniche, quanto perché se la natura è pensata come immutabile, per ciò stesso non è assoggettabile. All'interno di questa concezione saranno l'etica e la tecnica a scrutare l'ordine della natura per reperire le regole del "retto agire" e del "retto fare". Per questo la natura non rientra nelle responsabilità etiche dell'uomo, perché l'uomo non è misura, ma è misurato dall'ordine cosmico in cui si esprime quel *Lógos* a cui le *leggi* degli uomini dovranno ispirarsi.⁵ In proposito Platone è chiarissimo:

Anche quel piccolo frammento che tu rappresenti, o uomo meschino, ha sempre il suo intimo rapporto con il cosmo e un orientamento ad esso, anche se non sembra che tu ti accorga che ogni vita sorge per il Tutto e per la felice condizione dell'universa armonia. Non per te infatti questa vita si svolge, ma tu piuttosto vieni generato per la vita cosmica.⁶

Nella cosmologia greca la tecnica è iscritta nel registro della verità pensata non come dominio sulla natura, ma come suo svelamento. La natura e il sigillo della necessità che la presiede non consentono alla *tecnica* di oltrepassare il suo limite che resta iscritto nell'ambito dei processi naturali, e al *tempo* di configurarsi come storia del progressivo dominio della natura.⁷

L'ordine mutevole della città e la natura come problema etico. Oggi non è più l'ordine necessario della natura, il suo *lógos* a dettare le leggi della *pólis*, ma sono le leggi della *pólis* a doversi far carico delle sorti della natura. La città degli uomini, che un tempo era uno spazio recintato nel mondo naturale, oggi ha preso il posto della natura, ridotta a spazio recintato nel mondo artificiale della città.

Nella città la natura può vivere solo grazie all'assistenza della tecnica, la stessa che un giorno ha compromesso la natura come paesaggio abituale e, con la compromissione del paesaggio, ha modificato l'esistenza dell'uomo e il suo ricambio organico con la natura. L'una e l'altra cosa, che per i greci erano un *dato originario* e indiscutibile, da cui scaturiva ogni idea regolativa sia per il fare tecnico, sia per l'agire umano, oggi sono diventati il *primo problema etico*, in quanto presupposto fondamentale per qualsiasi altro problema l'etica dovesse porsi. La *vulnerabilità della natura* ad opera della tecnica dischiude infatti uno scenario che Platone e Aristotele non avevano neppure lontanamente ipotizzato, e perciò le loro etiche si fanno mute, perché non hanno strumenti per concepire la natura come *responsabilità umana*.

Ma anche questa assunzione di responsabilità, che Hans Jonas sollecita sottolineandone l'urgenza e la non rinviabilità,⁸ non è sufficiente, perché viziata dal *presupposto antropocentrico* che fa della conservazione della natura un valore etico solo perché tale conservazione è il primo *interesse dell'uomo* e del proseguimento della sua specie.

Partendo da questo presupposto il problema non si risolve, perché oggi la tecnica non accade come *conseguenza delle azioni umane*, ma come *risultato cumulativo delle proprie procedure*, dove gli effetti si addizionano in modo tale che gli esiti finali non sono più riconducibili agli agenti iniziali. Ciò significa che l'*effetto tecnico* supera di gran lunga il *sapere previsionale*, e questo è sufficiente per sottrarre all'uomo la possibilità di controllo che egli presume di avere sulle conseguenze ultime dell'intervento tecnico sulla natura.⁹ Ma per superare il presupposto antropocentrico bisogna coglierlo alle sue origini, e precisamente in quel mondo giudaico-cristiano dove affonda le sue radici.

2. La concezione giudaico-cristiana della natura come terra da dominare

Concependola come creatura di Dio, la religione biblica legge la natura come effetto di una volontà, della volontà di Dio che l'ha creata e dell'uomo a cui è stata consegnata:

Poi Iddio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: *domini* sopra i pesci del mare e su gli uccelli del cielo, su gli animali domestici, su tutte le fiere della terra e sopra tutti i rettili che strisciano sopra la sua superficie".¹⁰

In questo modo la natura non è più espressione dell'ordine immutabile della *necessità*, ma dominio di una *volontà*; il suo significato non è più *cosmologico*, ma *antropo-teologico*; per ordine divino, essa dipende dall'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio.¹¹

La scienza moderna e le ipotesi di dominio della natura risolta in materia. Questa visione del mondo comporta che l'indagine sulla natura non ha più in vista la conoscenza delle sue leggi immutabili, a cui si rivolgeva la *theoría* greca, ma le intenzioni della progettualità umana che, come vuole il programma baconiano: *scientia est potentia*,¹² conosce per dominare.

Di fatto la scienza moderna che Bacone inaugura, ai suoi albori di poco differisce, *quanto a efficacia*, dalla scienza elaborata nell'antica Grecia, ma radicalmente nuova è la *qualità dello sguardo* che, in vista dell'instaurazione del *regnum hominis*, trasforma la natura, che i greci concepivano come *phy'sis*, ossia come originaria manifestazione dell'essere, in *fisica* espressa dalle figure della quantità, dell'estensione, della forza e del numero che hanno nel progetto matematico della mente umana la loro anticipata comprensione. Ciò rende possibile quella manipolazione e quel dominio della natura nelle cui leggi Bacone e Galilei scorgono l'impronta di Dio, e nella loro scoperta le condizioni del riscatto umano.¹³

All'ordine *cosmologico*, immutabile e astorico, quale era stato concepito dalla cultura greca, la cultura giudaico-cristiana sostituisce un ordine *antropocentrico*, in cui la natura è risolta in puro materiale da utilizzare al di fuori di qualsiasi

considerazione etica. Tutto ciò non è solo un *dato di fatto* che il successo tecnico-scientifico porta a legittimare, ma dalle posizioni filosofiche viene *teorizzato*, a riprova che la pre-comprensione di origine giudaico-cristiana della natura condiziona anticipatamente anche i sistemi filosofici che presumono di esserne immuni.

Kant e la “mancanza di rispetto” per la natura sottesa all’ammirazione per il cielo stellato. Nella pagina conclusiva della *Critica della ragion pratica* Kant parla del “cielo stellato” come di una delle “due cose che riempiono l’animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse”; l’altra è la “legge morale”,¹⁴ ma l’accostamento non deve trarre in inganno. È vero che gli spazi cosmici producono in Kant, e prima di lui in Pascal,¹⁵ un sentimento di nullità di fronte all’imponenza della natura, ma questo sentimento investe l’uomo solo in quanto essere fenomenico, non l’uomo in quanto essere pensante (Pascal), o in quanto agente morale (Kant), perché in queste vesti l’uomo è al di sopra della natura e la domina.

Il confronto tra *pensiero* e *natura* in Pascal, e tra *moralità* e *natura* in Kant avvengono solo per generare un’esclusione e una reciproca contrapposizione. La morale, infatti, non può fondarsi su ciò che è “naturale”, come invece ritenevano gli antichi greci quando invitavano a vivere “secondo natura”, perché ciò che *accade* in natura non ha nulla a che fare con ciò che *dovrebbe accadere* fra gli uomini in ordine ai patti, alle responsabilità, agli obblighi e ai doveri. Da questo punto di vista la natura è *a-morale* o, se si preferisce, *pre-morale*,¹⁶ e questa è la ragione per cui il “rispetto”, che è poi l’unico sentimento che secondo Kant può accompagnare un’azione morale,¹⁷ è dovuto sempre e soltanto all’uomo e non alle cose¹⁸ perché, tra gli enti di natura, scrive Kant, solo “l’uomo è da trattare sempre come un fine e mai come un mezzo”.¹⁹

Hegel e l’estraneità della natura riscattata dalla libertà dello spirito. Non dissimile è la posizione di Hegel, per il quale la natura è “il trovarsi dello spirito nel suo altro da sé [der sich in seinem Anders selbst gefunden hat]”.²⁰ Non si può

infatti concedere alla casualità e all'arbitrarietà delle singole formazioni naturali alcun "significato" se non quando il concetto le ha composte in un tutto organico, perché solo nella strutturazione ordinata dei singoli momenti (*Organik*), che solo il concetto può effettuare, le diverse formazioni naturali divengono accessibili al pensiero logico e quindi comprensibili.

Se la natura ha significato solo grazie alla mediazione concettuale, in sé la natura è nulla, e solo attraverso l'uomo riceve la sua determinazione. In questo modo, scrive Hegel: "La natura cessa mediante ciò di essere qualcosa di *estraneo*, di rigido di fronte a me, poiché la sua essenza è qualcosa di ragionevole".²¹ Senza la mediazione razionale, prosegue Hegel, "Il naturale è ciò che deve tramontare, il nullo" che non può essere "lasciato libero" se non quando è ricondotto alla razionalità, perché solo allora la sua "libertà non ha per me nulla di pauroso, poiché la sua essenza è la mia".²²

Se la natura è tale solo nell'uso razionale che l'uomo ne fa, l'interpretazione hegeliana del rapporto uomo-natura ribadisce la concezione giudaico-cristiana, che non ha mai pensato la natura al di fuori del dominio dell'uomo, quel dominio che oggi va sotto il nome di "tecnica", attraverso cui si realizza l'impiego della natura.²³

Heidegger e la provocazione della natura pensata non in modo greco, ma giudaico-cristiano. Alla concezione giudaicocristiana appartiene anche la concezione heideggeriana della tecnica come pro-vocazione della natura. "Pro-vocare" (*heraus-fordern*) significa "chiamare davanti a sé". Chiamata davanti alla rappresentazione scientifica, la natura diventa oggetto (*Gegenstand*), chiamata davanti alla produzione tecnica la natura diventa fondo a disposizione (*Bestand*). Le due provocazioni sono tra loro interconnesse, perché la natura è chiamata nell'orizzonte dell'oggettività anticipata dalla scienza (*provocazione scientifica*) affinché sia disponibile ad ogni richiesta d'impiego da parte dell'uomo (*provocazione tecnica*).²⁴

Nella provocazione della scienza e della tecnica, Heidegger non vede altro che una riproposizione del concetto greco di "verità" (*alétheia*), come passaggio dal nascosto (*léthe*) al manifesto (*a-létheia*),²⁵ e perciò può dire che: "L'essenza della

tecnica non è nulla di tecnico [*das Wesen der Technik nichts Technisches ist*].²⁶

Ma se la verità (*alétheia*) non fa che riprodurre l'essenza della natura (*phy'sis*) perché "*Phy'sis* è il pro-dursi [*das Entstehen*] il portarsi fuori dalla latenza e il recare ciò che è latente in posizione [*in den Stand bringen*]",²⁷ e se la tecnica, in quanto pro-vocazione (*Heraus-forderung*), non fa che assecondare la natura nella sua azione produttiva e riproporre così la verità come svelamento: "La tecnica non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento [*Die Technik ist nicht bloss ein Mittel. Die Technik ist eine Weise des Entbergens*]",²⁸ allora possiamo senz'altro convenire con la tesi di Heidegger secondo la quale l'essenza della tecnica è la verità, che come "svelamento" descrive anche l'essenza della natura, ma solo perché con la parola "natura" (*phy'sis*) Heidegger non pensa in modo greco l'*ordine immutabile* dell'essere, ma in modo giudaico-cristiano l'*ordine della produzione*. Leggiamo infatti a questo proposito:

Tutto sta ora, per noi, nel pensare la pro-duzione [*Her-vor-bringen*] in tutta la sua portata e insieme nel senso dei greci. Una pro-duzione, *poïesis*, non è solo la fabbricazione artigianale, né solo il portare all'apparire e all'immagine che è proprio dell'artista e del poeta. Anche la *phy'sis*, il sorgere-di-per-sé [*das von-sich-her-Aufgehen*] è una pro-duzione, è *poïesis*. La *phy'sis* è anzi *poïesis* nel senso più alto. Infatti, ciò che è presente *phy'sei* ha in se stesso (*en eautô*) il movimento iniziale [*Aufbruch*] della pro-duzione, come ad esempio lo schiudersi del fiore nella fioritura. All'opposto, ciò che è prodotto dall'arte e dal lavoro manuale, per esempio il calice d'argento, non ha il movimento iniziale della pro-duzione in se stesso, ma in altro (*en állo*), nell'artigiano e nell'artista.²⁹

Questa distinzione heideggeriana tra la natura che "ha in se stessa (*en eautô*) il movimento iniziale della pro-duzione" e la tecnica che lo ha "in altro (*en állo*), nell'artigiano e nell'artista" è secondaria al fatto che è la *produzione* a dar ragione sia della verità, sia della natura, sia della tecnica.³⁰ Ora, la natura come produzione, lo ripetiamo, non è un concetto greco, ma giudaico-cristiano, e come tale appartiene a quel contesto culturale dove anche la parola "verità", in ebraico: '*emet*, non significa come per i greci "vedere, contemplare ciò che si manifesta", ma "far essere". E finché la natura sarà

interpretata con categorie giudaico-cristiane non sarà possibile porre alcun limite alla tecnica e agli effetti della sua espansione.³¹

Cardine, infatti, di questa tradizione è la volontà di Dio che vuole la signoria dell'uomo sul mondo. In questo contesto "fare verità", essere fedeli al dettato di Dio significa, anche se non lo si esplicita, *diritto al dominio*. Heidegger si è limitato a sostituire alla "volontà di Dio" la "verità come disvelamento", dopo di che il diritto al dominio, in cui la tecnica consiste, diventa un modo della verità. L'usura (*Vernutzung*) della terra, come degenerazione dell'uso (*Nutzung*) che Heidegger lamenta, è l'inevitabile conseguenza delle sue premesse, anche se poi Heidegger scrive:

La legge nascosta della terra si mantiene nella moderata misuratezza del nascere e del perire di tutte le cose entro i limiti della loro possibilità, che ognuna di esse segue e che tuttavia nessuna conosce. La betulla non oltrepassa mai la sua possibilità. Il popolo delle api abita dentro all'ambito della sua possibilità. Solo la volontà, che si organizza con la tecnica in ogni direzione, fa violenza alla terra e la trascina nell'esautione, nell'usura e nelle trasformazioni dell'artificiale. Essa obbliga la terra ad andare oltre il cerchio della possibilità che questa ha naturalmente sviluppato, verso ciò che non è più il suo possibile, e quindi è l'impossibile. Il fatto che i piani e i dispositivi della tecnica riescano in numerose invenzioni e producano continue innovazioni non dimostra affatto che le conquiste della tecnica rendano possibile anche l'impossibile.³²

Questa discontinuità tra il possibile e l'impossibile, che Heidegger vorrebbe mantenere, è proprio ciò che non si può affermare a partire dalle premesse heideggeriane, secondo le quali la scienza e la tecnica non fanno che "scoprire" le potenzialità nascoste nell'antica idea greca di *phy'sis*, intesa come "ciò che ha in sé il movimento iniziale della produzione [*den Aufbruch des Her-vor-bringens*]", perché, in quanto semplice dispiegamento di possibilità preesistenti, scienza e tecnica restano iscritte nella *phy'sis*, come semplici espressioni del suo processo evolutivo. Ma allora, se sono così intese, anche l'"impossibile", a cui la scienza e la tecnica alludono, diventa "possibile".

Jonas e il riconoscimento della dignità teleologica della natura vanificato dal presupposto antropocentrico. Per superare il presupposto antropocentrico che traduce l'uso in usura della terra, Hans Jonas propone di conferire alla natura la *dignità teleologica* di "fine in sé" che Kant aveva limitato all'uomo, riducendo la natura a semplice mezzo a sua disposizione. A questo proposito, scrive Jonas:

È quantomeno non privo di senso chiedersi se la condizione della natura extraumana, la biosfera, ora sottomessa al nostro potere nel suo insieme e nelle sue parti, sia diventata appunto qualcosa che è dato in custodia all'uomo e avanzi perciò nei nostri confronti una sorta di pretesa morale, non soltanto a nostro ma anche a suo favore e in base a un proprio diritto. Se così fosse, sarebbe necessario un ripensamento non di poco conto dei fondamenti dell'etica. Questo comporterebbe la ricerca non soltanto del bene umano, bensì anche del bene delle cose extraumane, estendendo il riconoscimento dei "fini in sé" al mondo naturale e includendone la cura nel concetto di bene umano. Nessuna etica tradizionale (all'infuori della religione) ci ha preparati a questo ruolo di amministrazione fiduciaria e ancor meno lo ha fatto la visione scientifica dominante della *natura*. Al contrario, quest'ultima ci preclude con risolutezza anche la possibilità stessa di pensare la natura come qualcosa che va rispettato, riducendola all'indifferenza della necessità e del caso e privandola di ogni dignità teleologica. Eppure, un muto appello a preservarne l'integrità sembra salire dalla totalità minacciata del mondo vivente. Dobbiamo prestare ascolto, riconoscendo vincolante la sua pretesa, perché sanzionata dalla natura delle cose.³³

Ma a chi è rivolto l'appello, anche suffragato dall'argomento che "la scienza naturale non esaurisce l'intera verità della natura"?³⁴ Naturalmente all'uomo pensato come: "Il produttore di ciò che ha prodotto e l'esecutore di ciò che può eseguire, ma soprattutto il programmatore di ciò che sarà in grado di fare", con la precisazione che quest'uomo non è "Né voi né io: *sono l'attore e l'azione collettivi*, non l'attore e l'azione individuali".³⁵

La via indicata da Jonas non fa che spostare la responsabilità dall'individuo alla collettività, ma con questo spostamento non si esce dall'orizzonte *antropocentrico* entro il quale il problema non si risolve, perché il fare tecnico ha da tempo oltrepassato questo orizzonte.³⁶ Se è vero infatti che l'etica individuale, di

fronte alla tecnica, celebra la sua impotenza, è altrettanto vero che l'etica collettiva, quindi la politica, non promuove ma, a sua volta impotente, è costretta a inseguire i risultati che la tecnica promuove da sé.³⁷ L'antropocentrismo, da cui la tecnica è nata e in cui si è sviluppata, non è più il luogo in cui si possono decidere i destini dell'uomo, perché da questo luogo la tecnica già da tempo s'è congedata e, con questo congedo, anche l'uomo è diventato materiale della tecnica.

3. La concezione tecnica della natura e l'usura della terra

La tecnica e la liquidazione della prospettiva antropocentrica. Concepire la natura come *dimora* dell'uomo alla maniera degli antichi greci, o come campo del suo *dominio* secondo la concezione giudaico-cristiana fatta propria dalla scienza moderna significa rimanere in quell'orizzonte antropocentrico dove la natura è definita in relazione all'uomo. Pensata in questo orizzonte, la tecnica appare solo come qualcosa che può minacciare il rapporto uomo-natura, perché il controllo del suo sviluppo sembra non esser più nelle mani dell'uomo, e l'esercizio della sua potenza sembra non incontrare più nella natura una vera resistenza. La formula baconiana *scientia est potentia* è divenuta minacciosamente coerente con se stessa nel momento in cui il *sapere* si è autonomizzato dall'uomo che l'ha escogitato, sottraendo a quest'ultimo il *potere* che al sapere è intimamente connesso. Lo svolgimento fino alle estreme conseguenze della formula baconiana ha mutato lo scenario: non più il potere dell'uomo sulla natura, ma *il potere della tecnica sull'uomo e sulla natura*.

Qui l'orizzonte antropocentrico è già dissolto, perché il potere non è più dell'uomo, ma della tecnica che detta al presunto detentore del potere (l'uomo) la sua utilizzazione, rendendo quest'ultimo esecutore passivo delle possibilità tecniche, le quali si esercitano sulla natura che passivamente le subisce. Invocare come fa Jonas un "potere di terzo grado" capace di controllare "quel potere di secondo grado che non è già più dell'uomo"³⁸ ma della tecnica, e indicare nell'"etica

della responsabilità", che è una prerogativa antropologica, la sede di questo potere, significa non avere ancora compreso che la tecnica si muove ormai *al di fuori* del rapporto uomo-natura, e che pertanto nessuno dei due termini ad essa subordinati può pensare di esercitare un potere di controllo sulla tecnica, la quale ha proprio nella sua autonomia il principio del suo potere.

Se lo sviluppo della tecnica ha vanificato la prospettiva antropocentrica, questa è inutilizzabile per affrontare i problemi generati dal livello raggiunto dalla tecnica, per cui non resta altra via che guardare le cose all'altezza di quel livello e vedere come i concetti tradizionali di "uomo" e "natura" si trasformano da quel punto di osservazione.

La tecnica e la sottrazione della natura agli schemi percettivi e intuitivi. La tecnica è *artificio* e guarda alla natura *non come a un organismo* che ha in sé il principio del proprio dispiegamento (come prevede l'idea greca di *phy'sis* in riferimento alla quale Heidegger interpreta la tecnica come semplice prosieguo del dispiegamento), ma come a un *materiale da organizzare secondo schemi non percettivamente e intuitivamente* reperibili in natura.

Questo elemento di *non-naturalità* della tecnica è antico quanto l'invenzione della ruota che, a differenza del martello che imita il pugno, dello scalpello che imita l'unghia, della leva che imita il braccio, della sega che imita la chiostra dei denti, non fa riferimento ad alcun organo naturale del corpo. Questo congedo dalla naturalità indusse il progresso della tecnica sempre più nella direzione della macchina, che assolve con i *propri mezzi* i suoi compiti con un tasso sempre crescente di artificialità, tale da far smarrire la linea direttrice *percettivo-intuitiva* della natura, che sempre di più andrà risolvendosi in un puro materiale da utilizzare.

L'astrattezza che ne deriva, e che trova espressione nei simboli matematici, non consente più un incontro intuitivo tra soggetto e oggetto, per cui tentare di comprendere la tecnica e i problemi che da essa possono derivare, a partire dal rapporto elementare e intuitivo uomo-natura, significa non essere all'altezza della procedura tecnica, che con le sue operazioni *non intuitive* ha già assorbito e dissolto i concetti tradizionali

di uomo e natura.

Già la *fisica* di Galilei era “disumanizzata” e non si proponeva, come un secolo e mezzo dopo pensava ancora Kant, di trasformare le “cose in sé” in “cose per noi”,³⁹ e oltre ad essere disumanizzata, era anche “denaturalizzata”, perché non guardava più la natura come qualcosa di organico e semovente per sue interne leggi che il linguaggio rinascimentale chiamava *natura naturans*,⁴⁰ ma solo come uno specchio proiettivo in grado di rinviare conferme a un indifferente sguardo matematico, perché solo ciò che è prodotto matematicamente è conoscibile, e solo ciò che è concepito meccanicamente è scientifico.

In questo modo la tecnica, prima ancora dell'uomo, è già *estranea* alla natura, a cui si rapporta non come a un organismo, bensì come a un insieme di forze con cui essa opera, ma *dall'esterno*, a partire dal calcolo matematico anticipato. Con ciò non si vuol dire che la tecnica opera senza la natura. Anche quando la chimica sintetizza materie che non sono in natura, non lo fa certo prescindendo da qualsiasi elemento di riferimento naturale, ma la natura di cui la tecnica si serve non è la natura che incontriamo nel *rapporto organico uomo-natura*, che consentiva a Marx di dire che “la storia della natura e la storia degli uomini si condizionano reciprocamente”,⁴¹ e a Lukács che “la natura è una categoria sociale”.⁴²

Le stesse “leggi naturali” sono realtà concettuali, modelli astratti e sostituibili che non riproducono alcuna sequenza percettiva o intuitiva e che non rispecchiano alcuna realtà che sussista indipendentemente dalla metodica procedurale. Nata dal suo allontanamento della *natura-organismo*, la tecnica è oggi definitivamente separata dalla percettibilità e dall'intuibilità della natura, e si rapporta agli *elementi di natura* solo mediante l'astrazione dell'estraneità.

La tecnica come denaturalizzazione della natura e al contempo come sua unica e possibile salvaguardia. Oggi il rapporto con la natura è mediato dalla tecnica, e la stessa salvaguardia della natura non può avvenire se non ricorrendo all'assistenza tecnica. Se guardiamo la monotonia di distese di cereali solcate da mietitrici solitarie e irrorate da

antiparassitari erogati in volo, abbiamo un esempio elementare ma indicativo di come la tecnica, anche quando soccorre la natura, anche quando la “ipernaturalizza”, in realtà la “denaturalizza”, perché crea un paesaggio così poco ospitale e così poco comunicativo, che persino una grande fabbrica offre un volto più umano.

Se poi dal mondo vegetale passiamo a quello animale, l'estrema degradazione di esseri viventi trasformati in macchine da uova o da carne, sottratti al loro ambiente, sottoposti a illuminazione artificiale, alimentati automaticamente, deprivati sensorialmente, è la prova più evidente di come l'assistenza tecnica alla natura denaturi la natura e segni l'abissale distanza che ormai separa la tecnica dal suo antico radicamento naturale.

Ma ormai anche la natura, per effetto dell'incremento demografico esponenziale, ha forse superato il suo limite biologico e, senza l'intervento della tecnica, non è in grado di provvedere alle sue stesse creature. Il pensiero quantitativo, con cui la *fisica* moderna s'è emancipata dalla *phy'sis* greca, ha creato un “regno della quantità”⁴³ più omogeneo al modo di procedere della tecnica rispetto al modo di procedere della natura, e anche quella mitica soggettività che i greci attribuivano alla *phy'sis* e i rinascimentali alla *natura naturans* si è trasferita alla tecnica. Quest'ultima, a sua volta, si presenta come un soggetto ancora abbastanza sconosciuto, astorico, in se stesso non sufficientemente manifesto, e già mediatore di processi naturali, nonché di processi catastrofici che, a differenza di quelli naturali, avvengono per l'incrocio casuale di movimenti retti da leggi che presiedono la loro regolarità ed efficienza fino all'imprevisto punto della loro intersezione.

Ma anche di fronte alla catastrofe tecnica, il rimedio non può essere che tecnico, cioè nella direzione di un ulteriore incremento della tecnica, in vista della creazione di macchine di controllo più intelligenti delle macchine da controllare. Il negativo, che nella religione separa il santo dall'empio, nell'etica il buono dal cattivo, nella politica il giusto dall'ingiusto, nella tecnica rompe questa logica binaria che produce esclusione, perché nella tecnica il *negativo* è solo un *errore* che si offre alle procedure tecniche per la sua

correzione.

In questo senso la tecnica, a differenza della religione, dell'etica e della politica, traduce il negativo in un'occasione per il suo incremento e, non espellendo nulla dai propri confini, si pone come quell'*orizzonte totale* al cui interno religione, etica e politica, e più in generale uomo e natura sono costretti a trovare i loro punti di mediazione, che sono possibili solo se si è in grado di portarsi al livello del linguaggio tecnico, che è poi quello dell'astrazione, sempre più lontano dal linguaggio della natura e dal linguaggio dell'uomo che la tradizione ci ha consegnato.

¹ Cfr. il capitolo 31: "Il cosmo greco e il primato della natura", e il capitolo 32: "Il mondo biblico e il primato della volontà".

² ERACLITO, DK, fr. B 30.

³ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, v. 514. Questo tema trova la sua esposizione nel capitolo 1: "Il sigillo della necessità" a cui si rinvia.

⁴ Cfr. il capitolo 31, § 1: "Il primato dell'agire sul fare", e § 2: "Il primato della teoria sulla prassi".

⁵ Cfr. il capitolo 1, § 3: "La giusta misura" e il capitolo 31, § 3: "Il primato della cosmologia sulla storia".

⁶ PLATONE, *Leggi*, Libro X, 903c.

⁷ Cfr. il capitolo 2: "Il tempo che invecchia".

⁸ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990. Per quanto concerne la tesi di Jonas e la critica alla soluzione da lui proposta si veda il capitolo 44, § 4: "Il mondo contemporaneo e il primato del fare afinalistico".

⁹ Per una più articolata trattazione di questa tematica si veda il capitolo 44, § 6: "Insufficienza dell'etica dell'intenzione e dell'etica della responsabilità".

¹⁰ *Genesi*, 1, 26 (corsivo mio).

¹¹ Cfr. il capitolo 32: "Il mondo biblico e il primato della volontà".

¹² F. BACONE, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, I, 3, p. 552.

¹³ Cfr. il capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica".

¹⁴ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1955, Conclusione, p. 199.

¹⁵ "L'uomo è solo una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua bastano per ucciderlo. Ma anche quando l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire e conosce la superiorità che l'universo ha su di lui, mentre l'universo non ne sa nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero. In esso dobbiamo cercare la ragione per elevarci e non nello spazio e nella durata che non potremmo riempire. Lavoriamo, quindi, a ben pensare: ecco il principio della morale". B. PASCAL, *Pensées* (1657-1662, prima edizione 1670), tr. it. *Pensieri*, Rusconi, Milano 1993, n. 264 (347), p. 153.

¹⁶ Sulla "amoralità della natura" e sull' "antropocentrismo" che condiziona le riflessioni sull' "etica ambientale" meritano attenzione le acute osservazioni di S. BARTOLOMMEI in *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995.

¹⁷ "Il rispetto [*Achtung*] per la legge morale è un sentimento che viene realizzato mediante un principio intellettuale; e questo sentimento è il solo che noi conosciamo interamente a priori, e di cui possiamo vedere la necessità. [...] Tale sentimento può anche essere chiamato sentimento di rispetto per la legge morale e, per tutte queste ragioni riunite, un *sentimento morale* [*moralisches Gefühl*]" . I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., Parte I, Libro I, capitolo III: "Dei moventi della ragion pura pratica", pp. 91-93.

¹⁸ "Il rispetto [*Achtung*] si riferisce sempre a persone mai a cose. Le cose possono suscitare in noi *inclinazione* [*Neigung*] e, se sono animali (per esempio cavalli, cani ecc.), perfino *amore* [*Liebe*] o anche *paura* [*Furcht*], come il mare, un vulcano, una bestia feroce, ma mai *rispetto*", ivi, p. 95.

¹⁹ I. KANT, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* (1785), tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, Sezione II, p. 155. Il testo, nella sua versione completa, recita: "Tutti gli esseri razionali si trovano sotto la legge secondo cui ciascuno di loro deve trattare se stesso, e tutti gli altri, mai come un semplice mezzo [*niemals bloss als Mittel*] ma sempre anche al tempo stesso come un fine in sé [*zugleich als Zweck an sich selbst*]. Di qui nasce un collegamento sistematico degli esseri razionali mediante leggi oggettive comuni, cioè un regno che, avendo tali leggi in vista appunto le relazioni di esseri razionali tra loro come mezzi e fini, può ben chiamarsi regno dei fini (sia pure come un ideale)".

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II* (1801-1806), in *Gesammelte Werke*, Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1971, vol. VII, p. 178.

²¹ G.W.F. HEGEL, *Sul concetto di filosofia della natura*, Testo inedito pubblicato ne "Il giornale di metafisica", anno IV, n. 2, 1982, p. 294 (corsivo mio).

²² *Ibid.*

²³ Per ulteriori approfondimenti si veda di G. MORETTI, il paragrafo che ha per titolo: "Riflessioni sulla filosofia della natura" nel saggio *Tecnica e filosofia della natura. Il "pensiero della phy'sis" in Martin Heidegger*, in *Memorie della tecnica*, Cadmo Editore, Roma 1985, pp. 55-61.

²⁴ Per una più esauriente trattazione di questo nesso si veda di U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente* (1975), Il Saggiatore, Milano 1996, e in particolare il capitolo IV: "La provocazione della scienza e della tecnica", pp. 110-151.

²⁵ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit* (1931-1932), tr. it. *L'essenza della verità*, Adelphi, Milano 1997.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* (1954), tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 27.

²⁷ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Methaphysik* (1953), tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 26.

²⁸ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., p. 9

²⁹ *Ibid.*

³⁰ A proposito del concetto di "produzione" si veda anche il capitolo 37: "La tecnica moderna come disposizione del mondo" e in particolare il § 2: "La tecnica moderna e la modificazione del concetto di 'produzione'".

³¹ Cfr. il capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica", e in particolare il § 1: "Il mutamento giudaico-cristiano del senso greco della verità".

³² M. HEIDEGGER, *Überwindung der Methaphysik* (1936-1946), tr. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 64.

³³ H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 12.

³⁴ Ivi, p. 13.

³⁵ Ivi, p. 14 (corsivo mio).

³⁶ Sul presupposto antropocentrico che vanifica la tesi di Jonas che ne chiede il superamento si veda il capitolo 44, § 4: "Il mondo contemporaneo e il primato del fare afinalistico", e § 6: "Insufficienza dell'etica dell'intenzione e dell'etica della responsabilità".

³⁷ Cfr il capitolo 44: "La tecnica e l'impotenza dell'etica", e il capitolo 43: "La tecnica e il tramonto della politica".

³⁸ H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit. p., 181.

³⁹ "La fisica giunse ben più lentamente a trovare la via maestra della scienza; giacché non è passato più di un secolo e mezzo circa dacché la proposta del giudizioso Bacone di Verulamio, in parte provocò, in parte, poiché si era già sulla traccia di essa, accelerò la scoperta, che può allo stesso modo essere spiegata solo da una rapida rivoluzione precedente nel modo di pensare. [...] Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su di un piano inclinato, con un peso scelto da lui stesso, e Torricelli fece sopportare all'aria un peso, che egli stesso sapeva di già uguale a quello di una colonna d'acqua conosciuta e, più tardi Stahl trasformò i metalli in calce, e questa di nuovo in metallo, togliendovi o aggiungendo qualche cosa, fu una rivoluzione luminosa per tutti gli investigatori della natura. Essi compresero che *la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno*, e che, con i principi dei suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e *costringere la natura a rispondere alle sue domande*; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, con le redini". I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, Prefazione alla seconda edizione (1787), pp. 18-19 (corsivo mio).

⁴⁰ Si veda a questo proposito B. TELESIO, *De rerum natura iuxta propria principia* (1565-1586), edizione italiana con testo latino a fronte, Casa del libro, Cosenza 1974; G. BRUNO, *De la causa, principio et uno* (1584-1585), Sansoni, Firenze 1955; B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edita postuma nel 1677), tr. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959.

⁴¹ K. MARX, F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie* (1845-1846, inedita fino al 1932), tr. it. *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere Complete*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. V, p. 14. Il testo completo recita: "Noi conosciamo soltanto una scienza, la scienza della storia. La storia può essere considerata da due lati: storia della natura e storia dell'umanità. I due lati, però, non sono da scindere; finché esistono gli uomini, storia della natura e storia degli uomini si condizionano reciprocamente".

⁴² G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1971, p. 291. Il testo completo recita: "La natura è una categoria sociale. Ciò che vale come natura a un determinato grado dello sviluppo sociale, la struttura del rapporto tra uomo e natura e il modo in cui l'uomo si misura con essa, quindi il senso che la natura deve avere in rapporto alla sua forma e al suo contenuto, alla sua estensione e alla sua oggettualità, è sempre socialmente condizionato".

⁴³ Si veda a questo proposito R. GUÉNON, *Le règne de la quantité et les signes des temps* (1945), tr. it. *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Adelphi, Milano 1982.

46. La tecnica e il crepuscolo della religione

La tecnica, in quanto mobilitazione del mondo attraverso la forma del lavoratore, è la distruttrice di ogni fede in generale, e perciò anche la potenza più decisamente anticristiana che sia finora apparsa.

E. JÜNGER, *L'operaio. Dominio e forma* (1932) p. 154

1. La differenza radicale tra mito e religione

La dimensione protologica del mito e la dimensione escatologica della religione. Tra tecnica e religione c'è un rapporto di reciproca implicanza. Da un lato la religione ha tolto le catene a Prometeo, l'inventore delle tecniche che il mito greco manteneva legato alle rocce del Caucaso per volere di Zeus,¹ dall'altro "Prometeo scatenato", come vuole l'espressione di Hans Jonas,² ha dissolto lo scenario in cui la religione collocava il senso del mondo, del tempo e dell'uomo. Per comprendere il significato di questo capovolgimento occorre tenere rigorosamente distinti il mito dalla religione, ed evitare quella confusione che nasce ogni volta che si parla ad esempio di "mito giudaico-cristiano" o di "religione greca".

Il mito è ricerca dell'origine, sua ripresa e riproposizione, *la religione è annuncio di redenzione*, sue figure sono la speranza e la fede in ciò che ha da venire. Il mito è *protologico*, perciò il suo sguardo è rivolto al passato, o al presente in cui il passato ritorna secondo la visione ciclica del tempo,³ mentre la religione è *escatologica*, perciò il suo sguardo è rivolto al futuro, o al presente concepito come attesa di redenzione e salvezza.⁴

La nostalgia del mito e la speranza della religione. Dove la religione interseca il mito, il mito si estingue. La fede nel

futuro vince sulla riproposizione del passato, la speranza liquida la nostalgia, perché lo sguardo si rivolge a ciò che deve ad-venire, non più a ciò che deve ritornare. Del resto il termine greco *nóstos* significa “ritorno”, e l’attesa del ritorno è alla base di tutti gli atteggiamenti “nostalgici”.⁵ Riprendendo Plutarco,⁶ Nietzsche ci ricorda:

Come una volta ai tempi di Tiberio i naviganti greci udirono in vicinanza di un’isola solitaria lo sconvolgente grido: “il grande Pan è morto”, così per il mondo ellenico risuonò ora come un doloroso lamento: “la tragedia è morta!”⁷.

Non si dà infatti tragedia nello scenario dischiuso dalla fede e dalla speranza, perché qui il dolore acquista un *senso* e, in prospettiva escatologica, una *soluzione*; ma allora, come avverte Goethe: “Dove è possibile una compensazione, la tragicità vien meno”.⁸ Commentando l’espressione di Goethe, Jaspers annota:

Il cristiano credente non riconosce più una vera e propria tragicità. Quando la redenzione è già avvenuta e si rinnova costantemente attraverso la grazia, le miserie e le sventure del mondo, anche se esasperate nella più pessimistica delle concezioni, si convertono, per questa fede non tragica, in un mezzo di prova per l’uomo, attraverso cui egli consegue la salute eterna dell’anima. L’esser-ci del mondo è un accadere sotto la guida della Provvidenza. Qui tutto è solo un transito, un passaggio, mai una realtà ultima.⁹

2. Il mito greco e la fedeltà alla terra

Il dolore e la morte come figure d’innocenza. “Vi sconsiglio fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze!”¹⁰ Così Nietzsche che, in polemica con la religione cristiana, indica nella *fedeltà alla terra* il tratto tipico della mentalità greca, che nel mito descrive la terra come ciclo eterno di nascite e di morti, in cui ogni forma d’esistenza raggiunge il proprio compimento (*télos*) alla fine del suo ciclo, dove si estingue per consentire la nascita di nuove forme.

Nel ciclo della natura, che i greci chiamano *phy´sis*, da *phy´o* che significa “generare”, “crescere”, la potenza che genera è la

stessa che dissolve, per cui la crudeltà dell'esistenza e il dolore in cui si esprime, essendo iscritti nell'innocenza del ciclo, non hanno bisogno, come nella religione cristiana, di essere giustificati da una colpa, a partire dalla quale si concepisce il dolore come sua inevitabile conseguenza, quindi come evento di riparazione e caparra di redenzione. Se non distruggesse le precedenti forme di vita, la natura non potrebbe proseguire il suo ciclo, per cui sono le stesse condizioni che rendono possibile la vita a chiedere la crudeltà della morte e del dolore.

La colpa come oltrepassamento del limite. Il fatto che crudeltà e dolore non sono iscritti in uno scenario di colpa rende l'una e l'altro figure d'innocenza, perché la colpa compare solo là dove le forme di vita pretendono con tracotanza (*hy'bris*) di oltrepassare i limiti sanciti dal ciclo. In ciò conviene anche la prima parola della filosofia che la tradizione ci ha consegnato:

Da dove infatti gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'un l'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo.¹¹

Anassimandro chiama questo tempo che fa giustizia *chrónos*. Esso dispiega quel ciclo (*kyklós*) dove ogni epoca (*aión*) non ha una finalità, ma semplicemente una fine. Alla fine ogni forma d'esistenza raggiunge il suo fine, e nel fine il suo compimento (*télos*). Per questo nel ciclo non c'è rimpianto né attesa: il futuro che il ciclo dischiude è infatti la pura e semplice ripetizione del passato che il presente ribadisce, perciò non c'è nulla da attendere se non ciò che deve ritornare.

La vita eterna della natura si alimenta del sacrificio dei viventi che, in quanto viventi, non si rassegnano alla morte, ma, finché possono, la respingono, fino alla soppressione dell'altro nel caso la morte dell'altro sia condizione della propria vita. Sotto questa apparente imitazione della natura, dove ogni vita vive la morte dell'altro, l'individuo, per la sua economia di vita, infrange la legge di natura quando *oltrepassa la misura* delle sue condizioni d'esistenza, e allora la crudeltà, che essendo al servizio della vita, nella natura è *innocente*, impiegata al servizio della propria vita, nell'individuo è *colpevole*.

La colpa nasce quando la parte tenta di giocare a proprio vantaggio la legge del Tutto. In questa tracotanza (*hy´bris*), in questo oltrepassamento della misura, è la rovina dell'individuo perché, recita il mito: il dio manda in rovina chi si inganna circa la propria potenza. L'uomo tragico perisce perché non sta alle leggi del Tutto, perché il suo atto oltrepassa la misura che gli è stata assegnata quando, nel tentativo di salvare la propria vita, nell'avversità delle circostanze, perde il discernimento (*phrónesis*).

Il dolore, la crudeltà, il male non sono quindi imputabili a una *colpa*, come sarà nella religione cristiana, ma a un accesso di *folia* (*áte*) che sempre consegue alla perdita della saggezza (*phrónesis*) nella gestione del dolore. È il dolore, che per l'antico greco fa parte della vita, a *generare*, in chi ha perso il discernimento, la colpa, e non, come nella religione cristiana, il dolore come *conseguenza* della colpa. Questo nesso di causalità, per cui il dolore genera la colpa e non viceversa, non è un motivo che ricorre solo nella tragedia, ma lo troviamo già in Omero, ad esempio in quel passo dove Agamennone, dopo essersi rifatto della perdita della propria concubina portando via la sua ad Achille, dice:

Ma io non ho colpa,
bensì Zeus e la Moira e le Erinni viaggiatrici nelle tenebre;
furono essi che nell'assemblea mi gettarono nel senno uno
sciagurato accecamento [*ágrion áten*]
quel giorno che tolsi ad Achille il suo premio.
Ma che potevo io fare? È un dio che manda a termine tutte le cose.¹²

L'attribuzione della colpa all'accecamento della mente, con conseguente perdita della misura nella regolazione del proprio comportamento, non è un modo di dire, ma un modo di pensare, così profondamente radicato nel mondo greco che gli stessi dèi non ne sono immuni:

Ate una volta fece errare anche Zeus, che dicono
è il sommo dei numi e degli uomini.¹³

Recuperata la saggezza, e con essa la misura, Agamennone offre ad Achille un indennizzo così motivato:

Giacché, accecato da *Ate*, ho errato, e Zeus mi ha tolto il senno,

voglio fare ammenda e offrire doni immensi.¹⁴

Qui Agamennone non ribadisce un alibi morale, perché anche Achille, la vittima del sopruso, vede le cose allo stesso modo:

O Padre Zeus, come sono grandi gli accecamenti [*megálas átas*] che tu assegni agli uomini.

Mai, se no, il figlio di Atreo l'animo in petto [*thymòn*] così a fondo m'avrebbe sconvolto, né la fanciulla strappato, inflessibile, a mio dispetto.¹⁵

La visione del dolore e il pessimismo della forza. Per il Greco, dunque, non si soffre perché si è colpevoli, ma si è colpevoli perché si soffre. È perciò il dolore, che fa parte della vita e quindi della natura che genera nella sua crudele innocenza, ad accecare l'uomo e, nell'accecamento, a renderlo colpevole. A questa radicata persuasione si rifà anche Socrate, che connette il male all'ignoranza e all'insipienza, perché se l'uomo sapesse, se la sua mente non fosse chiusa e accecata, non commetterebbe il male.¹⁶

Non essendo il male conseguenza di una colpa, non c'è redenzione che liberi dal male. Il male va sopportato come tutto ciò che è per natura, e perciò Nietzsche parla della greicità come di quella cultura percorsa dal "pessimismo della forza" in contrapposizione al "pessimismo come segno di declino, di decadenza, di fallimento, di istinti stanchi e indeboliti – come lo fu per gli Indiani, come, secondo ogni apparenza, lo è per noi, uomini 'moderni' ed europei".¹⁷

La forza sta, sempre per Nietzsche, nella capacità di "guardare in faccia il dolore" come a qualcosa di assolutamente naturale, non essendo concepibile una natura senza dolore, una generazione senza corruzione, una vita che possa vivere senza il sacrificio di altre. In quanto evento della natura, in quanto intima dinamica della sua vita, per il dolore non c'è redenzione, se non ipotizzando un'altra natura e con essa un'altra vita. Nasce la religione che, come vuole l'espressione di Jaspers, è sostanzialmente "liberazione dal tragico [*Erlösung vom Tragischen*]",¹⁸ e insieme evitamento di quello che Nietzsche chiama il "pessimismo della forza [*Pessimismus der Stärke*]" che, a differenza della fede e della

speranza religiosa, sa che tutto ciò che nasce deve morire, e, vivendo all'altezza della propria morte, fonda la propria dignità sulla propria finitezza, e quindi su quella misura che non va oltrepassata con una pretesa di eternità.¹⁹

Nella conoscenza del proprio limite il Greco trova la certezza di sé, mentre nel suo oltrepassamento incontra quell'*hy'bris* che acceca la mente e rende l'uomo colpevole. Da questo punto di vista la religione cristiana rappresenta l'esatto capovolgimento del mito greco. Per quest'ultimo, infatti, la colpa nasce dal *desiderio illimitato* di voler perdurare oltre misura nelle condizioni d'esistenza; per la religione cristiana è proprio questo desiderio illimitato a redimere dalla colpa. Il capovolgimento che la religione cristiana fa del mito greco, e quindi l'antitesi tra mito e religione, non può essere più netta.

3. La religione cristiana e la terra come esilio

La storia come evento religioso. Quando il tempo è iscritto in un disegno dove *alla fine* (*éschaton*) appare in tutta la sua luce *il fine* (*télos*) a cui tende tutto ciò che nel tempo accade, allora la figura del *senso* si diffonde sul puro divenire degli eventi, trasformando la loro semplice successione temporale in *storia*. La storia nasce solo quando sul tempo si irradia la figura del "senso", quando gli eventi vengono sottratti alla casualità del loro accadere e iscritti in un disegno che li rende significanti al di là della loro pura eventualità. Per questo è possibile dire che si dà storia solo in un contesto religioso e non mitico, solo dove un'attesa promette l'adempimento di quanto è stato annunciato, e non il semplice ritorno di ciò che il ciclo non cessa di ribadire come legge immutabile dell'ordine delle cose.

Il nichilismo cosmico della religione giudaico-cristiana. Rispetto al mito, la religione non nega la legge di natura e la sua ricorrenza, ma in essa legge l'espressione di una volontà, la volontà di Dio che l'ha creata.²⁰ Ciò significa che la terra, separata dalla volontà di Dio che l'ha posta in essere, non ha in sé alcuna consistenza, nulla che la salvi dalla caducità, per cui è nell'idea stessa di *creazione* la negazione dell'autosufficienza della terra, e quindi il suo bisogno di salvezza è già iscritto

nella sua *origine*, prima ancora di considerare ciò che accade sulla terra. Separata dall'eterno, la terra appare alla religione (ma non al mito greco), come ciò che perisce, come ciò che non può difendersi dalla rapina del nulla, per cui il nichilismo della terra è iscritto nell'atto stesso della creazione, che per questo e non per altro è *ex nihilo*, "dal nulla".²¹

Il nichilismo antropologico come conseguenza del nichilismo cosmico. A partire da questo *nichilismo cosmico*, la religione giudaico-cristiana irradia quello che potremmo chiamare *nichilismo antropologico*, dovuto a un'infrazione da parte dell'uomo della volontà di Dio. Questa colpa originaria, in cui il dolore e la morte trovano la loro spiegazione, ribadisce a livello antropologico lo stesso schema, già visto a livello cosmico, della dipendenza della terra e dell'uomo dalla volontà di Dio. Separati infatti dalla volontà di Dio, né la terra né l'uomo possono essere salvaguardati dal nulla, per cui la *creazione*, come dipendenza della terra dal cielo, e la *colpa*, come separazione degli abitanti della terra dalla volontà celeste, sono le premesse originarie e costitutive della figura della *salvezza*, in attesa della quale si dispiega il tempo, e il senso di tutto ciò che avviene nel tempo.

La salvezza garantita dal depotenziamento del dolore e della morte dal piano ontologico al piano etico. Come distanziamento dell'uomo da Dio, la colpa genera il dolore e la morte, che dunque non appartengono, come per il mito greco, all'ordine della *natura*, ma all'ordine dell'*infrazione*. Lo spostamento dal piano *ontologico* al piano *etico* del dolore e della morte inaugura l'idea di *salvezza*, che sarebbe impensabile se il dolore e la morte appartenessero all'ordine della natura. Dalla natura non ci si salva, ma dalla colpa è possibile salvarsi e quindi instaurare quel cammino redentivo e soteriologico che l'ebraismo vive come *attesa*, grazie alla memoria della promessa, e il cristianesimo come *evento* realizzatosi con la morte e la resurrezione di Cristo. In proposito Paolo di Tarso è chiarissimo:

Ecco che a voi svelo un mistero: noi non morremo tutti, ma tutti saremo trasformati, in un attimo, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba. Squillerà, infatti, la tromba e i morti

risorgeranno incorruttibili e noi saremo trasformati. Perché è necessario che questo corpo corruttibile si rivesta di incorruttibilità e che il nostro corpo mortale si rivesta di immortalità. Quando questo corpo incorruttibile avrà rivestito l'incorruttibilità e questo corpo mortale avrà rivestito l'immortalità, allora avrà compimento la parola che fu scritta: "La morte è stata assorbita nella vittoria. O morte, dov'è la tua vittoria? O morte, dov'è il tuo pungiglione?". Il pungiglione della morte è il peccato, e la forza del peccato è la Legge. Ma sia ringraziato Iddio che ci dà la vittoria mediante il Signor nostro Gesù Cristo. Perciò, o miei fratelli diletti, mantenetevi fermi, incrollabili, sempre sovrabbondando nell'opera del Signore, e sapendo che il vostro lavoro nel Signore non è vano.²²

La morte e la resurrezione di Cristo spezzano per i cristiani quello che per i greci era il ciclo della natura che tiene indissolubilmente legate la vita e la morte, per cui tutto quello che nasce deve morire. Questa legge, dal punto di vista cristiano, non vale, perché, essendo il dolore e la morte conseguenze della colpa, dolore e morte sono qualcosa di *innaturale*, da cui la redenzione di Cristo riscatta, consegnando l'uomo alla sua originaria natura che è nell'ordine dell'immortalità.

L'attesa del ritorno di Cristo rende vano il *tempo* e il *senso* che nel tempo si esprime sulla terra, non perché li annulli, ma perché li interpreta a partire dall'ultimo giorno (*éschaton*), quando l'uomo verrà restaurato nella sua natura originaria, che la morte e la resurrezione di Cristo hanno assicurato. Il depotenziamento sul piano *etico* del dolore e della morte garantisce, sul piano *ontologico*, l'immortalità dell'uomo e la sua destinazione ad un *altro mondo*, con conseguente svalutazione di *questo mondo*, il cui senso sarà manifesto in quella vita futura (*vita venturi saeculi*) in cui si trattiene ciò che in questa vita (*hoc saeculo*) si dissolve.

4. La secolarizzazione dell'età moderna e la riappropriazione della terra

La metamorfosi dell'idea di salvezza. Il cristianesimo non è passato invano e perciò il tempo dell'Occidente è ancora *storia* in quanto tempo fornito di *senso*. Ciò è dovuto al fatto che la religione cristiana, immettendo nel tempo la figura della

salvezza, ha prodotto una radicale trasformazione antropologica: non più l'uomo che vede nel dolore e nella morte null'altro che una legge di natura da cui è assurdo pretendere di salvarsi, ma l'uomo che, essendo per secoli cresciuto ed educato nell'idea della salvezza, dopo il crollo della fede in Dio, tenta in prima persona l'impresa della liberazione dal dolore e dalla morte. Come scrive S. Natoli:

Il cristianesimo ha alterato l'anima pagana. Nel momento in cui il sogno di un mondo senza dolore è apparso, non ci si adatta più a questo dolore anche se si crede che un mondo senza dolore non esisterà mai. La coscienza è stata visitata da un sogno che non si cancella più, e anche se lo crede inverosimile tuttavia vuole che ci sia.²³

La secolarizzazione prende avvio nell'età moderna, quando l'uomo si fa garante della propria salvezza, seguendo lo schema della redenzione cristiana che prevede nell'*incarnazione* il farsi uomo da parte di Dio, e quindi, come suo implicito, la *deificazione* dell'uomo. L'implicito diventa esplicito con Galilei e Cartesio in termini di *conoscenza* e con Bacone in termini di *potenza*.²⁴

Dopo aver matematizzato il "gran libro della natura", Galilei osserva che se la conoscenza posseduta da Dio *extensive* (quanto al numero delle cose conosciute) supera quella posseduta dall'uomo, *intensive* (quanto al modo di conoscere le cose conosciute) è identica, perché la verità è indivisibile.²⁵ Ma se l'uomo ha la capacità di conoscere come Dio, la coscienza umana, il *cogito* come dice Cartesio, ha la possibilità di porsi come criterio del vero e del falso e, così ponendosi, l'uomo ha la possibilità di adeguare la realtà a se stesso e renderla a se stesso disponibile, dando attuazione, come ritiene Bacone, al comando biblico che assegna all'uomo il dominio della terra:

In seguito al peccato originale, l'uomo decadde dal suo stato di innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte, in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze. In seguito alla maledizione divina, il creato non è diventato interamente e per sempre ribelle: in virtù di quella massima "guadagnerai il pane con il sudore della tua fronte" (*Genesi*, 3, 19) attraverso molte fatiche (non certamente con le dispute o le oziose

cerimonie della magia) finalmente è costretto a dare il pane all'uomo e cioè è costretto agli usi della vita quotidiana.²⁶

L'imitazione di Dio, senza Dio. A questo punto la scienza di Dio passa all'uomo e con la scienza la sua onnipotenza, se non come dato di fatto senz'altro come progetto, che è quanto basta perché l'uomo possa intraprendere la sua avventura di creazione di una nuova terra, su imitazione di Dio, anche senza Dio. Al "regno di Dio" subentra quello che Bacone chiama il "regno dell'uomo", dove si cerca di realizzare quello che con la fede in Dio ci si limitava ad attendere.

Anche nel tempo della secolarizzazione, la triade cristiana *colpa-redenzione-salvezza* continua ad essere l'asse portante che, conferendo al *tempo* il suo *senso*, lo mantiene come *storia*, dove il passato appare come il male, la scienza come redenzione e il progresso come salvezza. Quindi anche nel deperimento progressivo della cristianità la secolarizzazione non dimette quello che è il motivo portante del cristianesimo, ossia la prospettiva della salvezza e la concezione del mondo come mondo da redimere. Le differenze sono successive a questa visione del mondo, che la religione cristiana ha lasciato in eredità sia alla concezione scienziata e illuminista della storia, sia a quella rivoluzionaria.

La scienza ritiene che il male sia costituito dai limiti della conoscenza e che il progresso consista nella loro continua rimozione, la rivoluzione ritiene che il male sia una potenza attiva a cui opporsi con la lotta in vista di un rovesciamento del dominio del male in quello del bene. A differenza della scienza, che per la rimozione del limite ha bisogno di *tanto* futuro, la rivoluzione si accende per un *altro* futuro. A entrambe le visioni del mondo resta comunque sottesa la concezione cristiana del futuro come tempo del riscatto, che è poi la visione secolarizzata della concezione cristiana della redenzione e della salvezza.²⁷

5. La tecnica e l'instabilità della terra

L'emancipazione della tecnica dall'ordine naturale descritto dal mito e dall'ordine creaturale descritto dalla religione. Il limite, che il mito greco assegna all'uomo e alla

sua azione che non può oltrepassare le leggi eterne della natura, è stato mantenuto, sia pure in una forma radicalmente diversa, dalla religione giudaico-cristiana, che assegna all'uomo la condizione di creatura la cui potenza ha nell'onnipotenza di Dio il suo limite.

Con la secolarizzazione del cristianesimo l'uomo si svincola dalla gerarchia creaturale e quindi da ogni limite: sia *cosmologico*, come prevedeva la visione greca del mondo, sia *teologico*, come prevedeva quella cristiana. Con la riduzione della natura a terra di dominio e con l'annuncio della morte di Dio, l'unico limite che resta in gioco è il *limite di fatto*, il limite che la tecnica incontra *attualmente* davanti a sé, quindi un limite *superabile* con il tempo. Ciò significa che per la tecnica non ci sono *limiti di principio*, e che perciò la tecnica, nella costruzione del mondo, è incondizionata.

Ma *la tecnica non è l'uomo*, la tecnica è l'astrazione e la combinazione delle ideazioni e delle azioni umane a un livello di artificialità tale che nessun uomo e nessun gruppo umano, per quanto specializzato, o forse proprio per effetto della sua specializzazione, è in grado di controllare nella sua totalità. A differenza dell'uomo, inoltre, la tecnica non si propone fini, perché il suo incedere è un crescere sui propri risultati, che non hanno in vista alcuna meta da raggiungere se non il proprio potenziamento. La tecnica non redime, non salva, semplicemente *cresce*.

Ciò comporta per l'uomo il naufragio del progetto umanistico, secondo il quale il "mezzo tecnico" rientrava in una prospettiva di salvezza, o per lo meno di progressiva liberazione dal male. L'emancipazione della tecnica dall'ordine della pura strumentalità e l'autonomia da essa raggiunta con la sua crescita creano una situazione dove le possibilità di costruzione e le possibilità di distruzione si equivalgono. Mai l'uomo nella sua storia si è trovato di fronte a un fattore così alto di rischio, perché mai s'è trovato di fronte a una potenza in grado di turbare, a seconda delle visioni del mondo, la continuità del ciclo naturale o l'ordine creaturale voluto da Dio.

La tecnica e la corrosione del trono di Dio. Oggi il massimo rischio viene da ciò che l'umanismo aveva ipotizzato come massimo strumento salvifico; e ciò non può che far

vacillare la categoria della salvezza, il futuro come speranza di redenzione, il tempo come configurazione di "senso" e quindi di "storia".

Caduta l'immutabilità dell'ordine naturale con l'avvento della religione giudaico-cristiana, che pensa la natura come l'effetto di una volontà, caduto Dio con l'avvento dell'umanismo, che ha trasferito alla volontà dell'uomo le prerogative della volontà di Dio, ora è l'uomo a soccombere sotto l'egemonia della tecnica, che non riconosce come suo limite né la natura, né Dio, né l'uomo, ma solo lo *stato dei risultati raggiunti*, che può essere spostato all'infinito senz'altro scopo se non l'autopotenziamento della tecnica fine a se stessa. A questo punto anche la *storia*, come *tempo dotato di senso*, perde la sua consistenza, perché la terra, teatro della storia, è resa instabile dalla tecnica, che ha il potere di abolire la scena su cui l'uomo ha raccontato la sua storia.

Il risveglio religioso, in tutte le disparate forme a cui oggi assistiamo, non deve trarre in inganno. Esso è solo un sintomo dell'inquietudine dell'uomo contemporaneo che, cresciuto nella visione della tecnica come progetto di salvezza, oggi percepisce all'ombra del progresso la possibilità di distruzione, e all'ombra dell'espansione tecnica la possibilità di estinzione.

E qui nessun "Dio ci può salvare", come vorrebbe l'allusione di Heidegger,²⁸ perché la tecnica è nata proprio dalla corrosione del trono di Dio. Potenziata dalla religione, che aveva preparato il terreno per iscrivere la tecnica in un progetto di salvezza, la tecnica ha portato la religione al suo crepuscolo e, con la religione, la storia che è nata dalla visione religiosa del mondo.

¹ Cfr. Parte I: "Simbologia della tecnica: la scena del Caucaso".

² H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, Prefazione, p. XXVII.

³ Cfr. il capitolo 2, § 1: "Il tempo della natura".

⁴ Sulla differenza tra mito e religione ha particolarmente insistito S. QUINZIO in *Mysterium iniquitatis*, Adelphi, Milano 1995, p. 101.

⁵ Sul significato della "nostalgia", dalla coniazione della parola nel 1688 ai successivi significati assunti dal termine nella produzione filosofica e poetica si veda A. PRETE (a cura di), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Cortina, Milano 1992.

⁶ PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 419 b-c, tr. it. *Il tramonto degli oracoli*, in *Dialoghi delfici*, Adelphi, Milano 1983, p. 83.

⁷ F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* (1872), tr. it. *La nascita della tragedia*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. III, 1, p. 75.

⁸ "Soweit Ausgleichung möglich ist, schwindet das Tragische." J.W. GOETHE, *Gespräche, in Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, a cura di E. BEUTLER, Zürich 1966, Parte II, p. 349.

⁹ K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947), Piper, München 1958, p. 949, tr. it. parziale *Del tragico*, il Saggiatore, Milano 1959, p. 53.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., 1973, vol. VI, 1, "Prefazione di Zarathustra", § 3, p. 6.

¹¹ ANASSIMANDRO, DK, fr. B 1.

¹² OMERO, *Iliade*, canto XIX, vv. 86-90.

¹³ Ivi, vv. 95-96.

¹⁴ Ivi, vv. 137-138.

¹⁵ Ivi, vv. 270-273.

¹⁶ PLATONE, *Ippia minore*, 366a-368a.

¹⁷ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., "Tentativo di autocritica" (1886), § 1, p. 4.

¹⁸ K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, cit., pp. 948-951, tr. it. parziale *Del tragico*, cit., pp. 52-56.

¹⁹ Cfr. il capitolo 1, § 3: "La giusta misura".

²⁰ Cfr. il capitolo 32: "Il mondo biblico e il primato della volontà".

²¹ Si veda a questo proposito di E. SEVERINO, *Sul significato della "morte di Dio"* (1969), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982, pp. 253-263, e di S. NATOLI, *Diagnosi e confutazione del nichilismo* (1989), in *I nuovi pagani*, il Saggiatore, Milano 1995.

²² PAOLO DI TARSO, *Prima lettera ai Corinti*, 15, 51-58.

²³ S. NATOLI, *Neopaganesimo* (1991), in *I nuovi pagani*, cit., p. 38.

²⁴ Cfr. il capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica".

²⁵ G. GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), in *Opere*, Barbera, Firenze 1929-1934, vol. VII, p. 700.

²⁶ F. BACONE, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda, *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, p. 795.

²⁷ Sull'incidenza della dimensione religiosa nella determinazione storica del tempo si veda: R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), tr. it. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986; G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983; S. NATOLI, *Télos, skopós, éschaton. Tre figure della storicità* (1982), in *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano 1991.

²⁸ M. HEIDEGGER, *Nur noch ein Gott kann uns helfen* (1976), tr. it. *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1987.

47. La tecnica e la fine della storia

Abbiamo rinunciato a considerare noi stessi come i soggetti della storia, e al nostro posto abbiamo collocato altri soggetti della storia, anzi un solo altro soggetto: la tecnica. [...] Dal suo corso, infatti, e dal suo impiego dipende l'essere o il non essere dell'umanità.

G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), p. 258

1. La greçità e il tempo astorico dell'eterno presente

Il tempo e la storia. Ogni civiltà è decisa dall'esperienza che essa fa del tempo, un'esperienza che fornisce l'orizzonte a partire dal quale risulta comprensibile il modo di pensare e il senso dell'agire di quella determinata civiltà. Per la stessa ragione ogni passaggio di civiltà comporta un mutamento fondamentale nell'intuizione del tempo, per cui il tempo può essere pensato come quello sfondo simbolico a partire dal quale ogni civiltà diventa comprensibile.

Ma dire *tempo* non significa dire *storia*, perché la storia si costituisce nell'atto della sua *narrazione*, che ordina l'accadere degli eventi in una trama di *senso*. Il reperimento di un senso traduce il tempo in storia, così come il suo smarrimento dissolve la storia nel fluire insignificante del tempo. Nata con la tradizione giudaico-cristiana, la storia sembra estinguersi con il declino di questa tradizione, dove per "declino" non si intende che questa tradizione non è più condivisa, ma che il mondo non accade più a partire dal "senso del tempo" indicato da questa tradizione, sia nella sua versione religiosa, sia in

quella secolarizzata da essa generata.¹

La storia come visione. “Storia” è una parola greca che deriva dalla radice indoeuropea *oîda*, che significa “vedere”. Alla stessa radice viene ricondotto il termine sanscrito *veda*, che significa “sapienza”, e il latino *video*. *Hístor* è propriamente “colui che vede”, o meglio “colui che sa, per aver visto”. E Benveniste ci informa che:

Il valore proprio della radice *wid-*, nella cui serie si colloca il greco *hístor*, è chiarito nella regola enunciata nel *Satapatha-Brahmana*: se due uomini si disputano (hanno un litigio) dicendo: uno “io l’ho visto”, l’altro “io l’ho sentito”, colui che dice “io l’ho visto” è colui a cui dobbiamo credere.²

Nasce da qui il significato di *hístor* come “testimone” e, in quanto testimone, di *arbiter* o giudice, come ci riferisce Omero a proposito di due litiganti che si recano dall’*hístor* per avere la sentenza:

E c’era del popolo nella piazza raccolto: e qui una lite sorgeva: due uomini litigavano per il compenso d’un morto; uno gridava d’aver tutto dato, dichiarandolo in pubblico, l’altro negava d’aver niente avuto: entrambi ricorrevano al giudice [*epì hístori*], per aver la sentenza.³

In quanto “testimone”, e perciò “giudice”, la figura dell’*hístor* si connette alla figura della giustizia (*díke*), termine che deriva dalla radice *deik-*, da cui il greco *deíknymi* che significa “mostrare”, e il latino *dico*, per cui *iu-dex* è il “giudice”, colui che è autorizzato a *dicere ius*.⁴ L’accostamento di queste etimologie e dei rispettivi contesti consente di ricondurre il significato greco della parola “storia” a quello più ampio di “visione”, per cui lo storico è “colui che vede” o che “sa per aver visto”.

La visione degli dèi e la visione degli uomini. Nel secondo libro dell’*Iliade*, Omero si fa narrare dalle Muse il catalogo delle navi degli Achei perché:

Voi, Dee, a tutto sempre presenti, tutto sapete, noi la fama ascoltiamo, ma nulla vedemmo.⁵

La visione delle Muse, figlie di Memoria (*Mnemosýne*), è una visione non scandita dal tempo, perché al loro sguardo tutto si dispiega nella simultaneità del presente. La loro memoria non riguarda il passato; per loro “ricordare” significa “vedere”. Non così per l’uomo, la cui visione nasce dall’indagine, come dice Erodoto aprendo le sue *Storie*:

Questa è l’esposizione delle indagini [*historíes apódeixis*] di Erodoto di Turi, perché le imprese degli uomini con il tempo non cadano in oblio, né le gesta grandi e meravigliose delle quali hanno dato prova così i Greci come i barbari rimangano senza fama.⁶

L’indagine dello storico è una ricostruzione dei fatti resa possibile, come dice Erodoto, in primo luogo dalla visione diretta (*ópsis*), quindi da ciò che egli apprendeva da altri direttamente o mediatamente (*akoé*), infine dalla voce, dalla fama, dall’opinione (*lógos, gnóme*). Come recupero del passato reso possibile dall’indagine, la visione dello storico è radicalmente diversa dalla visione della Musa che ha tutto presente. Per la Musa *ricordare* significa “vedere”, per lo storico significa “indagare” per sottrarre ad oblio ciò che altrimenti cadrebbe nella sua notte. Qui il tema della morte, che definisce il tempo dell’uomo che i greci chiamavano “il mortale [*brotós*]”, stabilisce la differenza tra la visione degli dèi e la visione degli uomini.

La visione dell’uomo differisce dalla visione del dio, non in ordine al contenuto, ma in ordine alla scansione, all’articolazione secondo il “prima” e il “poi” di ciò che per il dio è “il tutto presente”. Ma il “prima” e il “poi” sono le figure del tempo, la cui nascita è descritta da Platone nel *Timeo* come cooriginaria al mondo:

Essendo la natura del Vivente eterna, non era possibile adattarla perfettamente a ciò che è generato. Allora il Padre generatore pensò di produrre un’immagine mobile dell’eternità [*eikò d’epenóei kinetón tina aiônos poiêsai*], e, mentre costituisce l’ordine del cielo, dell’eternità che permane nell’unità, fa un’immagine eterna che procede secondo il numero [*kat’arithmòn ioùsan aiónion eikóna*] che è appunto quella che noi abbiamo chiamato tempo [*chrónon*]. Infatti, i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato, egli li generò e produsse insieme alla costituzione del cielo medesimo. E tutte queste sono parti del

tempo, e l'“era” e il “sarà” sono forme generate di tempo, che non ci accorgiamo di riferire all'essere eterno in modo non corretto. Infatti diciamo che esso “era”, “è” e “sarà”; invece ad esso, secondo il vero ragionamento, solamente l'“è” si addice, mentre l'“era” e il “sarà” conviene che si dicano della generazione che si svolge nel tempo. [...] Dunque, il tempo fu prodotto insieme con il cielo, affinché, così come erano nati insieme, si dissolvessero anche insieme, se mai dovesse avvenire una loro dissoluzione.⁷

Il termine latino *tempus* conserva la traccia dell'operazione demiurgica che *tempera* il caos, sezionandolo e ripartendolo, come vuole il verbo greco *témnein* che significa “tagliare”.⁸ Lo storico, con la sua indagine (*historía*), taglia nell'ordine del “prima” e del “poi” ciò che per il dio è eterna presenza. Procedendo per articolazioni e distinzioni, l'indagine storica riproduce nel proprio ambito la struttura formale del *lógos* che, a differenza del simbolo che “tiene insieme [*syn-bállein*]” in un'unità indifferenziata, articola, separa, divide e distingue.⁹

La storia, allora, nasce insieme al *lógos*, nasce nell'atto stesso della sua narrazione, in quel presente spaziale e temporale che trasforma il passato in storia, rendendolo visibile mediante il racconto che il presente ne fa. Ma il racconto racconta la propria rappresentazione, non ciò che è dispiegato allo sguardo del dio, bensì un'articolazione di questo dispiegamento. Il tempo infatti, in quanto “immagine mobile dell'eternità” come vuole l'espressione di Platone, non è l'eternità, ma la sua scansione.

Il tempo degli dèi e il tempo degli uomini. Le teogonie di Esiodo e di Eschilo concordano nel riconoscere che la successione degli dèi è regolata da una scansione ciclica e ripetitiva degli eventi. Urano era stato detronizzato da Crono che l'aveva castrato, e Crono, a sua volta, era stato detronizzato dal figlio Zeus. In questa sequenza, che scandisce i cicli delle generazioni divine, c'è sempre un padre che sopprime la nascita dei figli, e quindi *l'accadere della successione e della storia*, e un figlio che, riuscendo a sopravvivere, compie “nel tempo” azione di giustizia.

Urano (il Cielo) costringe Gea (la Terra) a conservare nelle proprie viscere tutti i figli concepiti. Ma Gea riesce a persuadere uno dei suoi figli, Crono, a liberarla dal peso delle

gravidanze castrando il padre. Crono a sua volta, al pari di Urano, per timore di essere spodestato, inghiotte tutti i figli generati da Rea sua sposa, la quale, posto in salvo il figlio Zeus, lo incaricherà di detronizzare Crono.

Il tempo, che ciclicamente ritorna uguale, è di volta in volta cadenzato dalla figura del figlio che in parte è vendicatore e in parte rivendicatore. Come interprete della giustizia (*díke*) che si svolge nel tempo, il figlio ha come sua prima funzione quella di uccidere chi, impedendo la successione, arresta la storia, ma poi ha anche la funzione di ristabilire l'ordine precedente annullando ogni parvenza di novità. Nel mondo divino, quindi, non c'è *progresso*, ma ingloriosa *ripetizione* dell'ordine primitivo attraverso scansioni che, pur nella loro violenza, ribadiscono l'identico. Essendo come dice Omero: "coloro che vivono facilmente [*theoî reîa zóontes*]",¹⁰ gli dèi dispongono di un tempo senza fine, e perciò si distinguono dai mortali, il cui tempo non è *ciclico*, ma *lineare* con un punto d'arrivo irreversibile.

Davanti alla fugacità del proprio tempo e alla sua irreversibilità, il greco non si consegna a illusioni ultraterrene rassicuranti e consolatorie, ma all'azione di *Mnemosýne*, cioè all'efficacia di Memoria che fa opera di verità (*a-létheia*) perché, garantendo la trasmissione di generazione in generazione, evita, come scrive lo storico Erodoto, che "le azioni dell'uomo, con il tempo, cadano in oblio [*léthe*]".

Alla stessa esigenza risponde il canto del poeta che strappa l'eroe alla potenza della morte consegnandolo a Memoria, che lo avvolge di vita immortale perché, scrive Bacchilide: "La memoria di un uomo è l'eterno monumento alle Muse".¹¹ Anche qui l'immortalità è raggiunta sottraendo l'eroe a Oblio (*Léthe*) e consegnandolo a Verità (*A-létheia*) che, come scrive Bacchilide: "trionfa sulle tenebre notturne",¹² "dando luce a tutte le cose".¹³ Ciò è possibile perché la parola del poeta è efficace (*theókrantos*), nel senso che "realizza [*kraínei*]" gli dèi e gli eroi facendoli "essere", perché è "poetica" nel senso greco di *poieîn*, che significa "produrre". Per questo la parola del poeta deve dire la verità, e ciò lo può fare solo se, come scrive Pindaro, "si conforma a giustizia".¹⁴ Per giustizia, dice Pindaro: "Il poeta loda anche l'impresa del nemico".¹⁵ Dove, infatti, la parola è efficace, nel senso che "fa essere" o "non

essere" le cose, non può esserci alcuna distanza tra verità e giustizia.

Il carattere astorico del tempo greco. Il tempo concluso del mortale e la memoria poetica o storica che lo tiene in vita non devono trarre in inganno perché, se per il singolo c'è un destino irreversibile che non ritorna, per l'umanità come genere il tempo riprende il suo ritmo ciclico, che non prevede quel passato e quel futuro che noi conosciamo come scansioni della storia.

Quando Esiodo nelle *Opere e giorni*, dopo aver descritto la successione di cinque razze diverse da quella aurea e beata delle origini a quella dell'età del ferro, caratterizzata dalla durezza della vita, dice che avrebbe voluto *morire prima o nascere dopo*,¹⁶ lascia intendere che la decadenza non è definitiva e che un'età migliore può ritornare in conformità alla cadenza del ciclo.

E come in natura ciò che finisce sotto la coltre della terra è destinato a rinascere, così le generazioni degli uomini, dopo la decadenza del ciclo, attendono la rinascita. L'irreversibilità del tempo vale solo per l'individuo, non per il genere umano, le cui sorti seguono il ritmo ciclico del tempo della natura, dove il passato e il futuro sono riassorbiti in un perenne presente che nulla scalfisce. A questo presente, che è della natura e non della storia, fanno riferimento la memoria del poeta e la memoria del filosofo.

La memoria dell'eterno presente. Il poeta greco canta per descrivere l'*ordine divino* che è prima del tempo, per strappare la *memoria degli eroi* alla dissolvenza del tempo, e per riprodurre in terra le *regole rituali* in cui si riflette l'ordine che il tempo non scalfisce. Strappandoli ad Oblio (*Léthe*), che altrimenti li dissolverebbe, e consegnandoli a Memoria (*Mnéme*), madre delle Muse (*Mnemosyne*) e ispiratrice dei poeti, la parola poetica "fa essere [*kraínei*]" gli dèi, gli eroi e le regole rituali. Suo compito, infatti, è di trascendere il tempo e guadagnare l'eterno.

Esiodo attribuisce alle Muse e rivendica a sé la stessa conoscenza delle "cose presenti, future e passate"¹⁷ che Omero attribuisce al veggente Calcante.¹⁸ Ciechi alla luce, vati e poeti

vedono l'invisibile. Il dio che li ispira svela loro quelle parti del tempo che sono inaccessibili ai mortali: ciò che è accaduto una volta e ciò che non è ancora. E mentre il vate, con la sua arte divinatoria, deve rispondere alle preoccupazioni concernenti il futuro, il poeta si orienta verso quel tempo antico che non è il passato, ma il *tempo originario*. Le Muse cantano da quel principio (*arché*) che, come dice Omero, è il "sempre presente [*páresté*"]".¹⁹ Il passato che esse svelano non è l'antecedente del presente, ma la sua fonte. Risalendo ad essa, il poeta cerca non già di situare gli avvenimenti in una cornice temporale, ma di scoprire l'originario, la realtà primordiale da cui è sorto il cosmo e da cui è possibile comprendere il divenire nella sua successione.

Questa genesi del mondo non è iscritta nel tempo lineare dello storico; per ritornare al passato non c'è una *cronologia*, ma una *genealogia*. Il tempo è incluso nei rapporti di filiazione, dove ogni generazione ha il *suo tempo*. Risalendo di tempo in tempo, di generazione in generazione, il canto del poeta non si stacca solo dal mondo visibile, ma esce dall'universo umano che abitualmente abita, per scoprire, negli altri tempi, non gli antecedenti del suo tempo, ma altre regioni dell'essere, altri livelli cosmici. Come parte integrante del cosmo, il passato che il canto del poeta esplora non è una dimensione del tempo, ma una *geografia del soprannaturale*. Il passato è al di là rispetto al mondo dei vivi, è il mondo degli dèi e dei morti a cui ritorna tutto ciò che ha lasciato la luce del sole. A questo mondo il canto del poeta può accedere, può entrare e ritornare liberamente per dono di Memoria.

Comprendiamo a questo punto perché nel *Menone* Platone dice che la vera conoscenza è *reminiscenza*,²⁰ è memoria dell'origine divina. Conservando questa memoria, le anime sanno di non appartenere a questo mondo, e guardano alla loro immortalità (*athanasía*) come alla loro verità (*alétheia*). Il legame tra immortalità e verità è da leggere nel senso che il mondo degli dèi, il passato, va nel senso dell'ordine che mette capo alla *stabilità*, ossia a quello *stare* che in Platone assumerà la forma dell'*epistéme*, mentre il mondo degli uomini, il presente abitato, come dice Esiodo, dalla "quinta generazione, la generazione di ferro", è orientato nella direzione del *divenire* e tende a tracollare dalla parte della morte, per cui tra

presente e passato il poeta e il filosofo non distinguono due *tempi*, ma due *mondi*: il mondo dell'essere presieduto da Verità (*Alétheia*) e il mondo del divenire presieduto da Oblio (*Léthe*). Consentendo di passare da un mondo all'altro, la memoria poetica si descrive come forma di iniziazione che dal tempo della morte conduce al tempo della nonmorte, quindi all'immortalità dell'anima nella "pianura della verità". Già con la tradizione poetica, quindi prima di Platone, *la verità è una liberazione dal tempo*.

Questa liberazione è presente in tutti e tre i registri a cui si rivolge il canto poetico: la celebrazione degli dèi, la celebrazione degli eroi e la celebrazione dei riti. Del primo si è detto: gli dèi abitano quel tempo che è il regno dell'immutabile, a cui la memoria del poeta conduce con il suo canto, il quale stende oblio sull'insensato divenire delle vicende umane.²¹ Tra queste spiccano le vicende degli eroi a cui i poeti accordano o rifiutano memoria.

Siamo al secondo registro poetico, che conferisce essere e realtà (*kraínei*) all'eroe il quale non ne possiede senza la lode del poeta. "Conosciamo le origini dell'uno e dell'altro - dice Enea ad Achille - sappiamo chi sono i nostri genitori: ci basta ascoltare i racconti famosi dei poeti".²² E ancora: "Non voglio morire senza lotta, senza qualche altra impresa la cui memoria pervenga ai futuri".²³ Questa dichiarazione di Ettore trova riscontro nella testimonianza di Apollonio Rodio secondo il quale "un guerriero va alla guerra per non perdere nulla della sua fama gloriosa tra il popolo".²⁴

Ma oltre alla descrizione di ciò che è prima del tempo, oltre alle vite strappate alla dissolvenza del tempo, la memoria del poeta svolge anche la funzione di riprodurre in terra l'ordine che il tempo non scalfisce. Questo ordine è il *rito* che prescrive il concatenarsi dei lavori e la memoria senza lacune di tale concatenazione. Esiodo, a cui appartiene questa sequenza, chiama *alétheia* il non commettere alcuna colpa di oblio (*léthe*) nella rigorosa osservanza delle date dei giorni lavorativi e dei giorni festivi.²⁵

Il poeta ha infatti il compito di ancorare all'ordine divino, che è stabile e non corrosivo dal tempo, la regola a cui gli uomini si devono attenere. *Opere e giorni* di Esiodo sono l'esempio più significativo di questa saldatura, a cui i dialoghi di Platone

forniranno adeguata fondazione filosofica. Come dimensione non originaria, come “immagine mobile dell’eternità”, secondo l’espressione di Platone, il tempo, per i Greci, è da trascendere verso quell’origine del senso che non appartiene alla storia, ma all’eterno.

2. La tradizione biblica e il tempo storico come proiezione a venire

La storia come ascolto. Se per la cultura greca la storia è *visione* (*oîda*): visione non scandita dal tempo per la Musa figlia di Memoria, visione temporalizzata dall’indagine per lo storico e per il poeta, nella tradizione biblica la storia prende avvio dalla figura dell’*ascolto* (*shémà*): “Ascolta, Israele, il signore Iddio nostro è l’unico Dio”.²⁶ L’ascolto espone la storia degli uomini all’Altro che parla e che, a partire dalla sua alterità, si fa incontro. Il darsi dell’Altro è la *revelatio*, la rivelazione.²⁷

Nasce la storia non come esclusiva vicenda umana, ma come risposta all’Alterità che si è annunciata e il cui senso non è risolvibile nella rappresentazione che gli uomini se ne fanno. Mentre lo sguardo dello storico, del poeta e del filosofo greco non è lo sguardo senza tempo del dio, ma si muove come articolazione e scansione di quello sguardo, l’ascolto di Israele non è la semplice ricezione e riproduzione della parola di Dio, ma la *disposizione a una risposta* che non si esaurisce nel presente, ma si protrae in quel futuro che giunge fino all’ultimo giorno (*éschaton*), quando una “ri-creazione” salverà il senso della creazione che la parola di Dio ha originato.

In questo modo la tradizione biblica diffonde la persuasione che il tempo dell’uomo abbia un *senso* già iscritto all’origine del tempo e da realizzare col tempo. Ciò che essa inaugura è una temporalità che si ribella all’insignificanza della ciclicità della natura e a quel “cerchio del tempo” che Aristotele così descrive:

Il tempo sembra essere il movimento della sfera, perché è questo movimento che misura gli altri movimenti e misura anche il tempo [...] e anche il tempo sembra essere una specie di cerchio [...] per cui dire che le cose generate costituiscono un cerchio, è dire che vi

è un cerchio del tempo.²⁸

La prospettiva escatologica e il tempo come assoluto futuro. Rispetto al tempo ciclico che non conosce *un fine* da realizzare, perché la sua ciclicità percorre il *ritorno*,²⁹ nel tempo escatologico è *la fine* a far apparire in tutta la sua luce *il fine* di tutto ciò che è apparso nel tempo. In vista del fine che appare alla fine, la prospettiva escatologica conferisce al tempo quella dimensione qualitativa che trasforma il puro divenire in *storia*. Guardare il tempo come storia è possibile solo all'interno della prospettiva escatologica, dove il primato del fine sulla fine irradia sul tempo la figura del *senso*. Alla fine si adempie ciò che all'inizio era stato annunciato.³⁰

Come tempo della fine, l'*éschaton* (che nella direzione dello spazio significa "lontano" e nella direzione del tempo significa "ultimo") è *apocalisse*. *Apo-kaly'pto* significa "disoccultare", "svelare il celato". La radice *kel-*, da cui il latino *celo*, significa "occulto", "copro", "nascondo". L'*apocalisse* svela il senso rimasto occulto nel divenire del tempo e, svelandolo, fa nascere la storia come tempo dotato di senso.

Inaugurando il punto di vista della fine del tempo dove si svela il senso a cui il tempo dell'origine tendeva, la tradizione biblica, a differenza di quella greca, dischiude una temporalità come *assoluto futuro* che irradia sul tempo dell'uomo i tratti della speranza e dell'attesa del senso ultimo della storia, il quale, transcendendo ogni possibilità conoscitiva, è accessibile solo per fede.

La storia, così inaugurata, capovolge il significato del termine *historeîn*, che i Greci riferivano al *presente* e al *passato* concepito come origine permanente dell'accadere, mentre la concezione giudaico-cristiana lo riferisce al *futuro* pensato come assoluta novità: i *novissima*. Si tratta di un futuro che non si attua, come ritenevano i greci, secondo un identico *lógos*, e quindi in conformità al divenire passato e presente, perché, per la concezione giudaico-cristiana, il passato non è semplicemente l'antecedente di ciò che deve ritornare, ma è promessa di un futuro *qualitativamente* diverso.

Per il Greco il futuro non può portare nulla di radicalmente nuovo perché, come scrive Tucidide: "Gli avvenimenti futuri,

stante il carattere dell'uomo, saranno uguali o simili a quelli del passato".³¹ Una rottura storica, una *renovatio mundi* è impensabile perché, scrive sempre Tucidide: "La natura di tutte le cose è di crescere e di perire".³² L'unica rigenerazione che il greco conosce è quella della natura e dei suoi cicli ricorrenti che si ripetono all'infinito, come l'alba e il tramonto, l'estate e l'inverno, la generazione e la corruzione. La sola rivoluzione è quella delle orbite celesti e non quella rigenerazione dei tempi o *revolutio saeculorum*, come la chiama Agostino,³³ a cui si accede attraverso la *fede* che, come capacità di udire la voce dell'invisibile, si contrappone alla *theoría* greca che è pura contemplazione del visibile.

Ciò consente ad Agostino, in contrapposizione alla teoria greca del ritorno ciclico, di concepire la storia come un *procursus*³⁴ che, se ancora non corrisponde alla nozione moderna di "progresso", certamente la anticipa o comunque la racchiude *in nuce*. A fondarla è quel punto di non ritorno della storia che è la *redenzione di Cristo* che rinnova l'evento originario della creazione. Ne consegue, scrive Agostino, che:

Se l'anima è redenta senza che possa tornare ad essere infelice, come non era mai stata liberata prima, accade in essa qualcosa che non era accaduto prima, e qualcosa di veramente grande: una felicità eterna che non avrà mai fine. Ma se la nostra natura immortale è investita da qualcosa di così interamente nuovo, che non è e non sarà il ripetersi di un ciclo, perché negare che possa verificarsi anche per le nature mortali?³⁵

Rotto il ciclo con la speranza della felicità, resa possibile dalla redenzione ed estendibile dall'anima alle "nature mortali", è possibile concepire il tempo non più sotto il segno dell'ineluttabile *ritorno*, ma in quello del progressivo *perfezionamento*, inteso come progressivo passaggio a stati sempre migliori. E quando in epoca illuminista la fede cederà il campo alla ragione, si perderanno le speranze ultraterrene, ma non la visione giudaico-cristiana della storia come tempo fornito di *senso*, e perciò di *direzione*.

Colpa e redenzione come eventi fondativi della temporalità storica. Tutti i popoli fanno iniziare la storia da un'origine che è l'atto fondativo della loro identità e insieme la

base permanente per l'interpretazione degli eventi successivi. Da questo schema si staccano gli ebrei, per i quali l'origine non è nel reperimento di un atto fondativo della loro identità di popolo, ma nella *creazione del mondo* intimamente connessa alla sua redenzione resasi necessaria dopo la ribellione dell'uomo alla volontà di Dio, che a sua volta è animato dal desiderio di redimere la sua creatura caduta.

La redenzione, questo evento decisivo nell'economia della salvezza, per gli ebrei appartiene ancora al futuro, e perciò l'*attesa* è il sentimento con cui leggere la storia proiettata in un *assoluto futuro*, storia dell'ultimo giorno (*éschaton*). Tutto ciò che accade, dalla creazione del mondo all'ultimo giorno, è una celebrazione della sovranità di Dio, qualunque sia di volta in volta la sorte contingente di Israele. Anche le disfatte di questo popolo provano l'onnipotenza di Dio che, come dicono i profeti, si serve delle disfatte e delle catastrofi come strumenti del suo disegno provvidenziale. Con gli ebrei la storia degli uomini ha la sua chiave di lettura in Dio. Perciò il tempo è storia e la storia è storia sacra.

Rispetto a questo schema interpretativo, il cristianesimo introduce una variante: l'*incarnazione di Cristo*, da intendersi non come un fatto particolare per quanto straordinario nella storia del mondo, ma come quell'evento unico che interrompe il processo della storia e il corso della natura, perché spezza la concatenazione naturale di generazione, corruzione e morte in cui da sempre s'era visto il senso del tempo nella scansione irreversibile del suo ritmo. Per questo i cristiani, a differenza degli altri popoli e degli stessi ebrei, dividono il tempo in *avanti* e *dopo* Cristo, perché il regno di Dio che prima di Cristo era *atteso*, dopo Cristo è *apparso*, anche se la sua compiuta realizzazione è ancora *da venire*.

Ciò determina una visione della storia che non è come per il popolo d'Israele un'*attesa del futuro*, ma una *tensione tra il presente e il futuro*, perché la redenzione, già apparsa e non ancora compiutamente realizzata, fa sì che ogni cosa *sia già ciò che non è ancora*.³⁶ Il tempo che intercorre tra la salvezza garantita da Cristo e la sua compiuta attuazione non è un tempo vuoto in cui non accade nulla, ma è il tempo decisivo della prova in cui si discrimina il bene e il male, in cui l'appello di Dio misura la risposta dell'uomo. Colpa e redenzione, esse

sole richiedono e giustificano il processo storico e, conferendo un *senso* al tempo, lo sottraggono all'insignificanza del suo fluire, istituendolo come *storia*.

Le figure della secolarizzazione: scienza, utopia e rivoluzione. Con l'affievolirsi della fede religiosa, la storia d'Israele e la storia della chiesa cristiana sono apparsi sempre più come eventi tra i molti che hanno fatto la loro comparsa nella storia, e sempre meno come espressione di un piano di salvezza eterna in cui si attua la redenzione del mondo. In realtà ciò che si è affievolito è solo la fede nel carattere salvifico di un evento storico, ma non i presupposti e le conseguenze derivati da quella fede, e precisamente la concezione del *passato come preparazione* e del *futuro come compimento*.

Lo schema della storia della salvezza ha perso il suo contenuto ma non la sua forma, e il senso che la storia della salvezza aveva conferito al tempo si è trasferito nella *teoria del progresso*, per cui ogni stadio del tempo è compimento di certe preparazioni storiche e anticipazione di complimenti futuri. In questo modo un fondo soteriologico sopravvive anche nella più radicale desacralizzazione dell'escatologia religiosa, dove il tema della *redenzione* viene recuperato e ripresentato nella forma della *liberazione*.

Si presentano come figure di liberazione, e quindi come forme secolarizzate dell'escatologia della salvezza, sia la scienza, sia l'utopia, sia la rivoluzione, ciascuna con le proprie varianti, determinate dal diverso modo con cui le figurazioni del tempo si contaminano fra loro correggendosi reciprocamente.

La *scienza moderna* porta a compimento il dominio della natura sottraendolo a Dio che, essendo sempre meno accessibile alla ragione, finisce con l'essere sempre più confinato nella fede. Prendendo il posto di Dio, la ragione diventa *legislatrice*, non "impara" dalla natura, come succedeva quando la natura era considerata come il disegno dispiegato di Dio, ma obbliga la natura a rispondere alle sue interrogazioni.³⁷ In questo modo la natura non ha *in sé* alcun senso se non quello che assume all'interno del progetto umano che tende a farne un fondo a disposizione dell'uomo.³⁸

Come con l'*éschaton* religioso, così anche con la scienza nasce una storia che ha il suo sigillo nel *progresso* e nella *crescita*, e il suo senso nel *dominio* dell'uomo sulla natura. Parlare di progresso significa infatti aver abbandonato la temporalità ciclica che, se mai, conosce solo lo *sviluppo*, fino a quella svolta da cui prende avvio il *ritorno*. Il progresso si afferma come *scopo*, qui inteso non come breve respiro della progettualità del singolo, ma come grande respiro della crescita eretta a senso della storia.

Quando lo scopo va oltre il breve tragitto compreso, secondo l'espressione di S. Natoli, "tra il *recente passato* e l'*immediato futuro*",³⁹ per porsi quale senso della storia, nasce l'*utopia* come intenzione della volontà che progetta il dominio generalizzato su tutta la natura in osservanza al comando divino.⁴⁰ Non a caso lo spirito dell'*utopia*, con T. Moro,⁴¹ T. Campanella,⁴² F. Bacone,⁴³ nasce con il sorgere della scienza moderna, dove si fa chiaro che conoscere significa non più *contemplare*, come quando il tempo era ciclico, ma *dominare*. All'epoca, però, era troppa la distanza tra i mezzi e i fini, per cui non c'era *nessun luogo* (*u-topia*) in cui il progetto poteva realizzarsi. L'*utopia* era allora un non-luogo come proiezione infinita di un'estrema possibilità. Quanto bastava perché il progettare divenisse la forma della storia, non nel senso di realizzare questo o quel progetto, ma di instaurare la *progettualità* come senso e forma del tempo. Così divinizzata, la progettualità assume i caratteri dell'*éschaton*, e oggi è nei risultati di questa infinita progettazione che gli uomini scorgono tanto la salvezza quanto l'apocalisse.

Il modo di pensare è ancora religioso e si nutre delle figure secolarizzate del tempo escatologico. Nello spirito dell'*utopia*, la triade religiosa: *colpa*, *redenzione*, *salvezza*, trova la sua riformulazione in quell'omologa prospettiva in cui il passato appare come male, la scienza come redenzione, il progresso come salvezza. Comprendiamo a questo punto l'espressione di Pascal: "Il passato e il presente sono i nostri mezzi, solo l'avvenire è il nostro fine",⁴⁴ a cui fa eco l'espressione di Th. Mann: "Il futuro, infatti, è speranza; e per bontà viene dato all'uomo il tempo, affinché viva nell'attesa".⁴⁵ A commento di queste letture della temporalità come proiezione a venire, S. Natoli scrive:

Lo spirito dell'utopia non vuole liberare l'umanità dal peccato, ma dall'imperfezione e dal difetto: in questa prospettiva il passato diverrà malattia, la redenzione scienza, la salvezza progresso. Lo spirito dell'utopia guarda a un futuro lungo ma *continuo*, a progetti fallibili e revocabili, ma tuttavia sempre riproponibili. In questa prospettiva l'etica dei moderni è un'etica terapeutica: il male si rimuove per limitazione, in sostanza i difetti si eliminano tramite il controllo razionale degli effetti.⁴⁶

Al tempo escatologico è legata anche l'idea di *rivoluzione*, che alla fine prevede un rovesciamento del dominio del male nel dominio del bene, di questo tempo in un altro tempo. Forse per questo dopo tutte le rivoluzioni s'è sentito il bisogno di dare il via a nuovi calendari, a una nuova misurazione del tempo, perché, come scrive sempre S. Natoli:

L'idea di rivoluzione, a differenza di ogni altra utopia (perché essa sotto certi aspetti è anche utopia), non ha bisogno di tanto futuro, ma di un *altro* futuro. Al futuro lungo, e relativamente continuo dell'utopia, corrisponde, nello spirito rivoluzionario, l'attesa di un altro tempo: la rivoluzione costituisce più propriamente la temperie degli ultimi giorni. Lo spirito rivoluzionario è permeato dal carattere apocalittico dell'*éschaton*. Lo spirito dell'utopia ha carattere *progressivo* sia nell'ordine del tempo che nella determinazione degli scopi. Non si tratta di estirpare il male quanto di limitarne il danno, di controllarne gli effetti. Lo spirito rivoluzionario, al contrario, considera lo sviluppo del tempo come movimento accelerato verso la fine e considera la fine come *esplosione-dissoluzione* del male. Tutti i movimenti di tipo apocalittico-rivoluzionario hanno vissuto il tempo della fine come fase massima di estensione del male e, nel contempo, come occasione propizia per l'irruzione dell'elemento salvifico e risolutore.⁴⁷

Se nell'utopia il tempo escatologico è cadenzato dal tempo progettuale, nella rivoluzione la progettualità è dissolta dall'apocalisse dell'*éschaton* come rivelazione totale di quanto era stato fino allora celato, e inaugurazione di un mondo nuovo a partire dalla rivelazione avventa. Questo nesso tra rivoluzione e rivelazione non era sfuggito a P.-J. Proudhon per il quale: "L'idea di Progresso rimpiazza nella filosofia quella di Assoluto. La rivoluzione succede alla rivelazione".⁴⁸

Scienza, utopia e rivoluzione sono persuase che il tempo abbia un senso e una direzione e quindi, come aveva insegnato

la tradizione giudaico-cristiana, che il tempo sia storia con un percorso irreversibile: “*mondiale* (rispetto allo spazio) e *permanente* (rispetto al tempo)”,⁴⁹ esattamente come nella concezione cristiana della salvezza che, a differenza di quella ebraica, non è limitata a un popolo particolare, ma è estesa a tutta l’umanità.

Il principio della fine della storia. Eppure, proprio perché affonda le sue radici nella concezione cristiana della storia, di cui condivide la prospettiva escatologica di un compimento collocato nel futuro, la coscienza storica secolarizzata è percorsa anche dall’altro motivo cristiano, quello della *fine della storia*. Con l’incarnazione di Cristo, infatti, non inizia solo una nuova epoca nella storia del mondo, ma prende avvio anche il principio della fine della storia, perché, come osserva Löwith:

Il tempo dopo Cristo è cristiano solamente in quanto è l’ultima età. E poiché il regno di Dio non si realizza in un processo evolutivo, anche la storia escatologica della salvezza non può dare alla storia del mondo alcun nuovo significato progressivo: questa è compiuta avendo raggiunto il suo termine. Il “significato” della storia di questo mondo si compie a sue spese, in quanto la storia della salvezza non prosegue, ma demolisce, per così dire, la disperata storia del mondo.⁵⁰

Per questo i cristiani vivono in questo mondo senza appartenervi. Rifiutando Cristo e mantenendo del cristianesimo lo schema della salvezza proiettata nel futuro, la coscienza storica secolarizzata perde la base giustificativa della propria progettualità, perché, una volta che lo spazio aperto dalla *fede* è occupato dalla *ragione*, dalla ragione non ci si potrà mai attendere un giudizio definitivo sul senso e la direzione degli eventi che si succedono nel tempo. A questo punto la storia, come tempo fornito di senso, implode, e la tensione verso il futuro si traduce in pura e semplice accelerazione dei processi in corso perché, come scrive G. Marramao:

Il futuro non è più intenzionato e prospettato come finalità, ma come tappa da bruciare: esiste soltanto per essere consumato il più rapidamente possibile e depositato alle spalle del margine

pericolosamente minimo lasciato all'esperienza.⁵¹

Massima contrazione tra passato e futuro, nel senso in cui R. Koselleck parla di *Vergangene Zukunft*, di futuro che trascorre con incontrollabile rapidità nel passato, contraendo lo spazio dell'esperienza e con esso la percezione del tempo, che sempre più diventa una frontiera sfuggente che si ritrae alle nostre spalle senza lasciare tracce di senso:

La nostra ipotesi è che, nella determinazione della differenza tra il passato e il futuro (o, sul piano antropologico, tra esperienza e aspettativa), si possa cogliere qualcosa che è lecito chiamare "tempo storico". [...] Nei limiti in cui il proprio tempo è stato esperito come un tempo sempre nuovo, "moderno", la sfida del futuro è diventata sempre più forte. Si pone quindi specificamente il problema del tempo che, di volta in volta, è il presente, e di quello che era stato il suo futuro, che nel frattempo è diventato passato. Se nel bilancio soggettivo dell'esperienza dei comportamenti il peso del futuro cresce, ciò è certamente dovuto anche alle enormi trasformazioni introdotte nel mondo dallo sviluppo tecnico e industriale, il quale impone agli uomini tempi sempre più brevi, per raccogliere nuove esperienze e adattarsi ai cambiamenti sempre più rapidi. [...] Ma là dove le condizioni dell'esperienza sfuggono sempre più all'esperienza stessa, la prospettiva temporale e con essa il passato e il futuro devono essere continuamente coordinati *ex novo* l'uno all'altro.⁵²

3. L'età della tecnica e il dissolvimento della storia nel fluire insignificante del tempo

Il carattere afinalistico della tecnica e la corrosione del senso della storia. Il dissolvimento della storia come tempo dotato di senso non dipende solo dall'affievolirsi della fede giudaico-cristiana, ma anche dal carattere afinalistico della tecnica, nata e cresciuta su questo terreno⁵³. Indicando il futuro come orizzonte dell'esistenza umana, la fede giudaico-cristiana ha creato quella fiducia nella *continuità storica* per cui nulla sembra definitivo e assolutamente irrecuperabile, ma tutto, anche le più grandi catastrofi, appare relativo e rimediabile, soprattutto dopo che la tecnica ha dispiegato la sua potenza e ha dato prova tangibile della sua efficacia.

Ma la tecnica, lo abbiamo visto,⁵⁴ non si propone fini; ciò verso cui si muove non sono *scopi*, ma *risultati* delle sue procedure, per cui se la coscienza dell'uomo occidentale è ancora persuasa della continuità storica, il carattere afinalistico della tecnica ha tolto a questa continuità qualsiasi orizzonte in cui reperire un senso. In questo modo la storia giunge alla propria fine, che viene a coincidere con il suo dissolversi nel fluire insignificante del tempo.

L'accelerazione del tempo e il suo risolvimento in pura quantità. Questo tempo non solo non è più *storico* (perché i luoghi deputati a conferire alla storia la sua sia pur limitata direzione, ossia l'ideologia, la politica, l'etica, la religione esistono solo in subordine al fare tecnico),⁵⁵ ma non è neppure più *ciclico*, perché il dominio tecnico della natura non consente più di assumere il suo ciclo come orizzonte di riferimento o sua immutabile norma. Noi oggi non viviamo più nell'ambito della *natura*,⁵⁶ ma neppure in quello della *storia*, perché non possiamo chiamare "storico" un tempo senza direzione.

Noi viviamo nella pura *accelerazione* del tempo che, consumando con crescente rapidità il presente, toglie anche al futuro il suo significato prospettico, per cui non è più possibile parlare di *progresso*, che è un avanzamento all'interno di un orizzonte di senso, ma semplicemente, come fanno gli economisti, di *sviluppo* o di *crescita*, ossia di un processo evolutivo che si dice tale in riferimento agli stadi precedenti, senza alcun riferimento a giudizi di valore. Il tempo perde il suo tratto *qualitativo*: il futuro non è più il tempo della speranza in cui reperire i rimedi per i mali del passato, ma diventa solo il tempo che *viene dopo* il presente, in quella successione seriale del tempo visualizzato solo sotto il profilo della quantità.

La lentezza dello spirito e la velocità della materia. Non si dà più traccia dell'"astuzia della ragione", in cui Hegel scorgeva l'azione dello spirito che coordinava in un unico disegno le azioni che gli uomini compivano sollecitati dalle motivazioni più diverse.⁵⁷ Questa mano invisibile, che ritroviamo sia nella concezione liberale sia nella concezione marxista della storia, è divenuta solo un sintomo della *lentezza*

dello spirito, recalcitrante ad ammettere che a promuovere il tempo è ormai la *velocità della materia*, che imprime trasformazioni di tale portata da costringere lo spirito a inseguirle per “prender posizione” a trasformazione avvenuta.

Ma se a promuovere il tempo è il lavoro della materia, quindi la tecnica che consegna al tempo i suoi risultati (i suoi modelli di prima, seconda, terza generazione), allora il presupposto antropologico, che visualizzava l'uomo come soggetto della storia, e l'“astuzia della ragione”, che ne delineava il profilo qualitativo, non possono che entrare in crisi, coinvolgendo nella loro crisi ogni lettura progettuale della storia. Non si dà infatti progetto senza riferimento a un soggetto, così come non si dà soggettività senza un orizzonte progettuale in cui questa possa descriversi.

La fine della storia, come tempo fornito di senso, vanificando lo spazio della progettualità, destituisce dalla sua centralità l'uomo che, a questo punto, non è più *soggetto della storia* qualitativamente connotata, ma *fattore del tempo* suscettibile solo di una misurazione quantitativa. E come agli albori dell'epoca moderna, la natura, sotto lo sguardo della scienza, dimise tutte le proiezioni antropologiche, che avevano trovato nell'alchimia la loro rigogliosa espressione, per divenire pura quantità misurabile,⁵⁸ così la storia, sotto lo sguardo della tecnica, dimette ogni connotazione qualitativa legata a un presunto soggetto storico (individuo, classe, popolo, nazione, umanità), per diventare tempo scandito dal lavoro della materia rincorso dall'impotenza dello spirito.

Dalla storia alla co-storicità. Si chiude così un'epoca, l'epoca della storia che la cultura occidentale ha enfatizzato, trascurando il fatto che né la coscienza della storicità né il concetto di storia sono sempre esistiti, ma l'una e l'altro sono scaturiti da un flusso temporale determinato, la tradizione biblica, che ha assegnato a se stesso un senso. Ribadendo di generazione in generazione questo senso, detta tradizione ha costruito una *memoria*, introiettando la quale i singoli individui hanno sviluppato in se stessi quel senso di *appartenenza* che ha consentito loro di sentirsi “storici”.

Ma, all'interno di questa tradizione, già Marx avvertiva che, essendo la storia, storia di classi, c'era una classe (il

proletariato) che, pur facendo parte della storia, era da considerarsi *co-storica*. L'appello di Marx e poi di Lukács alla "formazione di una coscienza di classe"⁵⁹ mirava a sottrarre alla co-storicità la classe dominata, che viveva solo come risposta alle azioni e alle situazioni create dalla classe dominante.

Ciò non significa che il proletariato non partecipasse all'accadere storico (*res gestae*), ma la sua partecipazione avveniva nella forma di chi è escluso dalla ricostruzione narrativa dell'accaduto (*narratio rerum gestarum*) e dal suo ricordo (*memoria rerum gestarum*), che non era né "percepito" né "afferrato", ma al massimo, attraverso i processi di acculturazione, "inculcato", per poi essere di nuovo dimenticato. La formazione di una "coscienza di classe" era per Marx la prima condizione per uscire da questa forzata co-storicità e diventare soggetto della storia. Quello che Marx dice del proletariato, Günther Anders lo estende all'intera umanità perché:

*Abbiamo rinunciato (o ci siamo lasciati costringere a questa rinuncia) a considerare noi stessi (o le nazioni o le classi o l'umanità) come i soggetti della storia; ci siamo detronizzati (o lasciati detronizzare) e al nostro posto abbiamo collocato altri soggetti della storia, anzi un solo altro soggetto: la tecnica, la cui storia non è, come quella dell'arte o della musica, una fra le altre, bensì la storia, o perlomeno è diventata la storia nel corso del più recente sviluppo storico; il che trova terribile conferma nel fatto che dal suo corso e dal suo impiego dipende l'essere o il non-essere dell'umanità.*⁶⁰

Se oggi infatti l'uomo vive *dentro, con e per* l'apparato tecnico nella molteplicità delle sue diramazioni, al punto da non poter vivere prescindendo da esso, solo l'effetto consolidato di una tradizione può ancora illuderlo di essere il soggetto della storia, mentre in realtà, se ancora vogliamo mantenere la parola "storia", dobbiamo dire che l'uomo oggi è ridotto a una condizione di co-storicità.

Dalla co-storicità all'a-storicità. Ma la tecnica, questo nuovo soggetto del tempo, è senza *memoria storica*, perché non dispone di altra memoria che non sia quella delle proprie procedure. Questa *memoria procedurale* traduce il *passato*

nell'insignificanza del "sor-passato" e dischiude un *futuro* che non ha altro significato se non quello del "perfezionamento" delle procedure tecniche. Queste mettono capo alla produzione di quel *mondo artificiale* che, essendo ciò da cui l'uomo per intero dipende, esige una salvaguardia che finisce con l'essere ontologicamente e assiologicamente superiore alla salvaguardia degli uomini.

A questo punto, se l'unica memoria che resta in campo è quella che la tecnica riserva alle proprie procedure, l'uomo, nella sua dipendenza dall'apparato tecnico, diventa *astorico*, perché non dispone di altra memoria se non quella mediata dalla tecnica, per la quale non esiste più ciò che risale a ieri, e nulla si costituisce come durevole a garanzia di una qualsiasi continuità storica.

Come storia della cancellazione istantanea del presente e del passato, non solo lo spazio della memoria, ma anche quello dell'*esperienza* si riduce, e con esso lo spazio progettuale che è riservato alla tecnica e non all'uomo. Si assottiglia così fino a dissolversi il senso della consapevolezza storica, non perché la storia viene dimenticata o rimossa, ma perché passa come inosservata successione di spaccati istantanei del presente senza profondità e senza spessore, per cui può non essere paradossale l'osservazione di G. Anders:

Noi siamo tornati a essere quello che eravamo sempre stati, fino all'intermezzo che si è protratto per alcuni millenni: *esseri astorici*.⁶¹

Con una differenza però: che gli esseri astorici, vissuti prima dell'intermezzo inaugurato dalla tradizione biblica, avevano la natura come loro referente. Durante l'intermezzo la natura si è mutata in storia, è cioè diventata parte di quella storia che oggi non ci appartiene più, perché la tecnica, che non ha bisogno della propria storia, ha sottratto alla storia ogni ipotesi di senso, sospendendola in quell'assenza di movimento finalizzato che fa del nostro tempo un tempo non storico.

La fine della storia e la caduta del senso. La storia ha sempre pensato se stessa come *idea dell'umanità*, come il luogo in cui l'umanità rappresenta se stessa. La fine della storia segna anche la fine di questa idea, la possibilità per

l'uomo di un'autorappresentazione, di una presentificazione della soggettività a se stessa.

Finché c'era la storia, il soggetto era sempre presente al divenire storico, nel senso che procedeva con esso determinandolo a partire da un'idea di sé che la tradizione storica gli aveva consegnato. Oggi il soggetto è presente al divenire della tecnica, che trascorre e fugge in un *suo* tempo che difficilmente potremmo chiamare il *nostro* tempo, perché, come scrive J.-L. Nancy:

Che cosa significa "il nostro tempo"? In primo luogo "il nostro tempo" significa una certa sospensione del tempo, del tempo concepito come qualcosa che trascorre e fugge continuamente. Un puro trascorrere, infatti, non potrebbe essere "nostro". L'appropriazione che il termine "nostro" rivela indica qualcosa come un'immobilizzazione – o, meglio ancora, significa che qualcosa del tempo, pur senza far cessare il tempo e senza cessare di essere il tempo, qualche temporalità *in quanto temporalità* diventa come un certo spazio, come un certo campo che potrebbe essere nostro dominio secondo una modalità molto strana e misteriosa della proprietà. Non è che noi dominiamo questo tempo (e, in effetti, quanto poco lo dominiamo!), ma è che il tempo si presenta a noi come questa spazialità o questa "spaziosità" di una certa sospensione – che non è altro che l'*epoca*, l'*epoché* che in greco significa "sospensione".⁶²

Senza "sospensione" il tempo perde le sue "epoche", e la storia la sua "significazione", che di volta in volta restituisce a chi la interroga la significabilità del tempo umano, perché, come scrive J. Derrida: "Il concetto di storia non ha vissuto d'altro che della possibilità del senso, della presenza passata, presente o promessa del senso".⁶³ La fine della storia significa allora la fine della *reperibilità del senso*, dove per "senso" non si intende il significato di ciò che accade, ma la *possibilità della significazione come tale*, ossia la possibilità di porre uomini e cose in relazione a un orizzonte di significato a cui fare riferimento per la comprensione di sé e del mondo.

La tecnica, e non più la storia, come orizzonte dell'autocomprendimento umano. Oggi orizzonte della comprensione umana non è più la storia, ma la tecnica, nel senso che la tecnica si presenta come quello scenario a partire

dal quale, solamente, l'uomo giunge a una rappresentazione di sé. Parlare dell'"età della tecnica" non significa allora parlare di un'epoca storica in cui la tecnica è egemone, ma parlare dell'epoca che si autocomprende non a partire dalla storia che abbiamo vissuto e narrato, ma a partire dalla tecnica, la quale dischiude uno spazio interpretativo che si è definitivamente congedato da quella storia.

Questo è il passaggio epocale in cui ci troviamo, dove l'epocalità è data dal fatto che la storia che abbiamo vissuto ha conosciuto la tecnica come quel fare manipolativo il quale, non essendo in grado di incidere sui grandi cicli della natura e della specie, era circoscritto in un orizzonte che rimaneva stabile e inviolabile. Oggi questo orizzonte rientra nelle possibilità della manipolazione tecnica, il cui potere di sperimentare rimane senza limite, e siccome l'uomo non esiste a prescindere da ciò che fa, si tratta di scoprire cosa l'uomo diventa nell'orizzonte della *sperimentabilità illimitata* e della *manipolabilità infinita* dischiuso dalla tecnica.

Per comprenderlo è necessario abbandonare la persuasione ingenua secondo cui la natura umana è un che di stabile che resta incontaminato e intatto qualunque cosa l'uomo faccia. Se infatti l'uomo è, come dice Nietzsche, quell'"animale non ancora stabilizzato"⁶⁴ che fin dalle origini non può vivere se non operando tecnicamente, la sua natura si modifica in base alla modalità di questo "fare", che perciò diventa l'orizzonte della sua autocomprensione. Non dunque l'uomo che può *usare* la tecnica come qualcosa di *neutrale* rispetto alla propria natura, ma l'uomo la cui natura si modifica in base alle modalità in cui si declina tecnicamente.

Oggi la tecnica dispone l'uomo di fronte a un mondo rappresentato come illimitata manipolabilità, e perciò la natura umana non può essere pensata come la stessa che si relazionava a un mondo ai suoi limiti inviolabile e imm modificabile. In quel mondo, che è poi il mondo che la storia ci ha finora descritto, le possibilità di autorealizzazione dell'uomo e i pericoli a cui egli era esposto erano scritti in natura, e perciò l'esistenza dell'uomo si risolveva nell'obbedienza alla natura e nella conformità alle sue leggi. Oggi possibilità e pericoli sono iscritti nella *tecnica*, e perciò l'esistenza dell'uomo dipende dalla propria capacità di

autoregolazione, perché l'esposizione al potenziamento della vita, che oggi la tecnica offre, è proporzionale all'esposizione alla morte come mai nella storia era accaduto. In questo senso diciamo che la tecnica modifica la natura dell'uomo, perché disloca l'orizzonte della sua autocomprensione: non più la *conformità alla natura*, ma la *capacità di autolimitazione*.

Discutere della tecnica non significa allora enfatizzarla o demonizzarla, ma divenir consapevoli che l'orizzonte di riferimento, a partire dal quale l'uomo può pervenire a una comprensione di sé, è radicalmente mutato. Esserne inconsapevoli significa abitare questo mondo con i rischi che sempre accompagnano l'incoscienza, e con una lettura dell'uomo che il mondo della tecnica più non concede.

¹ Cfr. il capitolo 46: "La tecnica e il crepuscolo della religione".

² E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II: *Pouvoir, droit, religion* (1969), tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II: *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976, p. 414.

³ OMERO, *Iliade*, Libro XVIII, vv. 497-501.

⁴ E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, cit., pp. 363-366.

⁵ OMERO, *Iliade*, Libro II, vv. 485-486.

⁶ ERODOTO, *Storie*, Sansoni, Firenze 1967, Libro I, "Preambolo", p. 3.

⁷ PLATONE, *Timeo*, 37d-38b.

⁸ Si veda in proposito G. MARRAMAO, *Kairós. Apologia del tempo debito*, Laterza, Milano 1992, e in particolare il capitolo 2: "La cinematografia di Platone"; e A. FERRARI, *Crono. Tempo del mito e miti del tempo*, in AA.VV., *Il tempo, l'uomo, la natura*, Pubblicazione a cura della Regione Piemonte, Torino 1995.

⁹ Per ulteriori approfondimenti si veda U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 1984, e in particolare: Parte I, capitolo 5: "L'ambivalenza simbolica", pp. 53-62.

¹⁰ OMERO, *Iliade*, Libro VI, v. 138; *Odissea*, Libro IV, v. 805.

¹¹ BACCHILIDE, X, 9, in B. SNELL, H. MAEHLER, *Bacchylidis carmina cum fragmenta*, Leipzig 1970.

¹² Ivi, XIII, 204.

¹³ Ivi, VIII, 4-5.

¹⁴ PINDARO, *Ode Nemea*, III, 29. Sul nesso "verità" ed "efficacia realizzativa" e sul nesso "verità" e "giustizia" nella concezione dei lirici greci si veda il capitolo 38, § 2: "La verità mitica e l'efficacia rituale".

¹⁵ PINDARO, *Ode Pitia*, IX, 95-96.

¹⁶ "Volesse il cielo che non mi fosse toccato di vivere assieme agli uomini della quinta generazione, ma di morir prima, o di nascere dopo [*all'è prósthe thaneîn è èpeita ghenésthai*]." ESODO, *Opere e giorni*, vv. 174-175.

¹⁷ "Così parlarono le figlie del grande Zeus, abili nella parola, e come scettro mi diedero uno splendido ramo, staccandolo da un alloro rigoglioso; ispirarono in me una voce divina, perché io cantassi *le cose che saranno e le cose che furono*. Esse mi ordinarono di celebrare la stirpe degli immortali sempiterni, e di cantarli sempre, all'inizio e alla fine dei miei canti. Ma a che mi servono ormai questi accenni alla

quercia e alla rupe? Orsù, prendiamo l'inizio dalle Muse, le quali levando un inno al padre Zeus fanno gioire il suo grande cuore nella sede dell'Olimpo, quando svelano le cose *presenti*, le cose *future* e quelle *passate*, con il concerto delle loro voci." ESIODO, *Teogonia*, vv. 29-39 (corsivo mio).

¹⁸ "S'alzò fra loro / Calcante, figlio di Tèstore, il migliore fra i vati, / che conosceva il presente e il futuro e il passato." OMERO, *Iliade*, Libro I, vv. 68-70.

¹⁹ "Ditemi adesso, o Muse, che abitate l'Olimpo, / voi, dee, a tutto sempre presenti, tutto sapete, / noi la fama ascoltiamo, ma nulla vedemmo." Ivi, Libro II, vv. 484-486.

²⁰ "Se dunque sempre la verità degli esseri è nella nostra anima, l'anima dovrà essere immortale. Sicché bisogna mettersi con fiducia a ricercare e a ricordare ciò che attualmente non si sa: questo è infatti ciò che non si ricorda." PLATONE, *Menone*, 86b.

²¹ "E infatti, se taluno avendo angoscia nell'animo trafitto da recente affanno si rattrista con il cuore in ambascia, allora l'aedo, ministro delle Muse, prende a celebrare le gloriose gesta degli uomini di un tempo, ed innalza un inno agli dèi beati che abitano l'Olimpo; ed ecco a un tratto che costui si dimentica delle sue ambascie, né conserva più ricordo delle sue pene, dachché i doni delle dee lo hanno subito allontanato dagli affanni." ESIODO, *Teogonia*, vv. 98-103.

²² OMERO, *Iliade*, Libro XX, vv. 203-204.

²³ Ivi, Libro XXII, vv. 304-305.

²⁴ APOLLONIO RODIO, *Argonautiche*, Libro I, v. 141, Rizzoli, Milano 1986.

²⁵ "Tu osservando bene i giorni che vengono da Zeus debitamente comunicali ai tuoi servi: il trenta del mese è il migliore, per ispezionare i lavori e distribuire le razioni, quando la gente agisca osservando la verità [*aletheíen*]." Dopo l'elenco dei lavori da svolgere giorno per giorno, Esiodo conclude la sua opera dicendo: "Felice e fortunato in questi giorni chi tutte queste cose conoscendo lavora senza colpa di oblio di fronte agli immortali, osservando i presagi degli uccelli ed evitando errori". ESIODO, *Opere e giorni*, vv. 765-768, 826-828.

²⁶ *Deuteronomio*, 6, 4.

²⁷ Si vedano a questo proposito gli interventi illuminanti di M. CACCIARI, B. FORTE, V. VITIELLO, *Sull'inizio e la fine della storia*, in "Il Pensiero", Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995; riedito sotto il titolo *Filosofia e cristianesimo. Dialogo sull'inizio e la fine della storia*, Parresía, Napoli 1997.

²⁸ ARISTOTELE, *Problemi*, XVII, 3, 916a.

²⁹ Cfr. il capitolo 2, 1: "Il tempo della natura".

³⁰ Pagine essenziali sono state scritte in proposito da S. NATOLI, *Télos, skopós, éschaton. Tre figure della storicità* (1982), in *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano 1991.

³¹ TUCIDIDE, *Storie*, Libro I, 22, Rizzoli, Milano 1989.

³² Ivi, Libro II, 64.

³³ "I filosofi di questo mondo pensarono che il problema potesse o dovesse risolversi introducendo una concezione ciclica del tempo, nella quale la natura si rinnovasse e si ripetesse continuamente nelle cose, e così lo svolgersi di secoli, che vanno e che vengono, si prolungasse senza fine, sia che questi cicli si manifestassero nel mondo che permane, sia che il mondo, nel suo nascere e nel suo morire a intervalli ben definiti, mostrasse sempre la medesima realtà, passata e futura, come se fosse nuova. [...] È il caso del filosofo Platone che, a suo tempo ad Atene e nella scuola chiamata Accademia, insegnò ai suoi discepoli che, come negli infiniti secoli del passato secondo intervalli molto ampi, ma tuttavia definiti, erano ricomparsi lo stesso Platone, la stessa città, la stessa scuola, gli stessi discepoli, così dovevano ricomparire anche negli infiniti secoli futuri. Non sia mai, ripeto che noi crediamo a queste cose! Cristo infatti è morto una sola volta per i nostri peccati e resuscitato dai morti non muore più; la morte non ha più potere su di lui; e noi dopo la resurrezione saremo sempre con il Signore." AGOSTINO DI TAGASTE, *De civitate Dei* (413-426), tr. it. *La città di Dio*, Libro XII, 15, Rusconi, Milano

1984, pp. 578-580.

³⁴ "Queste due città sono certamente confuse e unite assieme in questo mondo, finché non le separi l'ultimo giudizio, e ciò che penso di dire sulla loro origine, sul loro sviluppo [*procursus*] e sulla loro rispettiva fine, per quanto potrò giovarmi dell'aiuto divino, lo esporrò a gloria della città di Dio, che dal confronto con quanto le si oppone potrà risplendere con maggior fulgore." Ivi, Libro I, 35 p. 125. Lo stesso concetto ritorna nel libro X, 32, e nel Libro XV, 1 e 21-22.

³⁵ Ivi, Libro XII, 21, p. 592.

³⁶ Scrive a questo proposito K. LÖWITH in *Meaning in History. The theological implications of the philosophy of history*, The University of Chicago Press, Chicago 1949; edizione tedesca: *Weltgeschichte und Heilgeschichte. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953, tr. it. *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano 1972, p. 214: "Da Cristo in poi [...] la storia si è radicalmente mutata, ma in apparenza è ancora la medesima; infatti il regno di Dio è già apparso, eppure, come *éschaton*, è ancora da venire. Questa ambiguità è essenziale a tutta la storia dopo Cristo: il tempo è già compiuto, ma non ancora consumato. L'età che va dalla resurrezione di Cristo alla sua riapparizione è irrevocabilmente l'ultima; ma, finché dura, è la penultima prima del compimento dell'attuale, seppur nascosto, regno di Cristo nel manifesto regno di Dio al di là di ogni tempo storicamente conoscibile. In conseguenza della profonda ambiguità del compimento storico, in cui ogni cosa è 'già' ciò che 'non è ancora', il cristiano credente vive in una radicale tensione tra presente e futuro. Ha già fede e spera ancora. Si rallegra fiduciosamente di ciò che aspetta ancora pieno d'ansia" (corsivo mio). La stessa tesi la ritroviamo in O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Zollikon, Zürich 1946, mentre una fenomenologia delle figure esistenziali a partire dalla lettura escatologica del tempo è reperibile in B. FORTE, S. NATOLI, *Delle cose ultime e penultime*, Mondadori, Milano 1997.

³⁷ Scrive in proposito Kant: "È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbiano valore di legge, e nell'altra l'esperimento che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì istruita da lei, ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sebbene di giudice che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge". I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, Prefazione alla seconda edizione (1787), p. 19 (corsivo mio).

³⁸ Cfr. il capitolo 45: "Tecnica e natura, il capovolgimento di un rapporto".

³⁹ S. NATOLI, *Télos, skopós, éschaton. Tre figure della storicità*, cit., p. 33.

⁴⁰ "Poi Iddio disse: 'Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: domini sopra i pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sugli animali domestici, su tutte le fiere della terra e sopra tutti i rettili che strisciano sopra la sua superficie'." *Genesi*, 1, 26.

⁴¹ TOMMASO MORO, *Utopia. De optimo rei publicae statu* (1516), tr. it. *Utopia*, Silvio Berlusconi Editore, Milano 1991.

⁴² T. CAMPANELLA, *La città del sole* (1602, pubblicata nel 1623), Adelphi, Milano 1995.

⁴³ F. BACONE, *New Atlantis* (1627), versione latina: *Nova Atlantis* (1638), tr. it. *La nuova Atlantide*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986.

⁴⁴ B. PASCAL, *Pensées* (1657-1662, prima edizione 1970), tr. it. *Pensieri*, Rusconi, Milano 1993, n. 168 (172), p. 109.

⁴⁵ TH. MANN, *Joseph in Ägypten* (1936), tr. it. *Giuseppe in Egitto*, Mondadori, Milano 1981, p. 265.

⁴⁶ S. NATOLI, *Télos, skopós, éschaton. Tre figure della storicità*, cit., p. 49.

⁴⁷ Ivi, p. 50.

⁴⁸ P.-J. PROUDHON, *Idée générale de la révolution au XIX siècle* (1852), in *Œuvres complètes*, Paris 1946 e sgg., vol. XVII, pp. 344-345.

⁴⁹ G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 47. Sul concetto di rivoluzione e sulla stratificazione di significati che si accumulano e concorrono alla formazione del concetto moderno di rivoluzione si veda R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), tr. it. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, e in particolare, nella prima parte, il capitolo che ha per titolo: "Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione", pp. 55-72.

⁵⁰ K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 224-225.

⁵¹ G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione*, cit., p. 48.

⁵² R. KOSELLECK, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, cit., pp. 5-6.

⁵³ Cfr. il capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica".

⁵⁴ Cfr. il capitolo 36, § 7: "L'assoluto tecnico come 'cattiva infinità'".

⁵⁵ Cfr. i capitoli: 42: "La tecnica e il crollo delle ideologie"; 43: "La tecnica e il tramonto della politica"; 44: "La tecnica e l'impotenza dell'etica"; 46: "La tecnica e il crepuscolo della religione".

⁵⁶ Cfr. il capitolo 45: "Tecnica e natura: il capovolgimento di un rapporto".

⁵⁷ "La ragione è tanto *astuta* quanto *potente*. L'astuzia consiste in generale nell'attività mediatrice che, facendo in modo che gli oggetti operino l'uno sull'altro in conformità alla loro natura e facendoli logorare dal lavoro dell'uno sull'altro, senza immischiarsi direttamente in questo processo, tuttavia non fa che portare a compimento il proprio fine." G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1817), tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte I: "La scienza della logica", Utet, Torino 1981, "Aggiunta" al § 209, p. 434.

⁵⁸ Cfr. il capitolo 40, § 1: "Il primato della 'previsione scientifica' sulla 'previsione grezza' del mondo-della-vita".

⁵⁹ G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1971.

⁶⁰ G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), tr. it. *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 258.

⁶¹ Ivi, p. 276.

⁶² J.-L. NANCY, *La communauté désœuvrée* (1986), tr. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, p. 205.

⁶³ J. DERRIDA, *La dissémination* (1972), tr. it. *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 208.

⁶⁴ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2, § 62, p. 68. A questo motivo è stata dedicata la Parte seconda: "Genealogia della tecnica: l'incompiutezza umana".

Parte settima

Antropologia della tecnica: i segni del futuro

Cambiare il mondo non basta. Lo facciamo comunque. E, in larga misura, questo cambiamento avviene persino senza la nostra collaborazione. Nostro compito è anche interpretarlo. E ciò, precisamente, per cambiare il cambiamento. Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi.

G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), p. 1

48. L'individuo e la sua illusione

“Dimmi il tuo nome, subito adesso” [...]. “Il mio nome è Nessuno. Nessuno mi chiamano madre e padre e tutti quanti i compagni.”

OMERO, *Odissea*, Libro IX, vv. 355, 366-367

1. Olismo e individualismo

La nozione di “individuo” è una nozione tipicamente occidentale con un suo atto di nascita e, nell'età della tecnica, un prevedibile atto di morte. Certo non muore quell'atomo sociale o entità indivisibile (dal latino: *in-dividuum*) che a livello naturale fa parte di una specie, e a livello culturale di una società di cui ripete, per le sue caratteristiche, il tipo generale, ma muore quel soggetto che, a partire dalla *consapevolezza* della propria individualità, si pensa *autonomo, indipendente, libero* fino ai confini della libertà altrui e, per effetto di questo riconoscimento, *uguale* agli altri. In altri termini ciò che muore non è l'individuo empirico, ma il *sistema di valori* che, a partire da questa singolarità, ha deciso la nostra storia, dove soggetto non è la *società* che prevede l'individuo come suo elemento, ma l'*individuo* che guarda alla società come al luogo della sua realizzazione.

Prima della nascita dell'Occidente, e ancora oggi alla periferia dell'Occidente, le società tendevano a privilegiare l'ordine del tutto rispetto alla progettualità dei singoli individui, il cui diritto d'esistenza trovava riconoscimento nella loro conformità a quell'ordine che per gli orientali era scritto nel Tao, e per gli occidentali, all'alba della loro storia, nel Cosmo. Al Tao guarda Lao-tzu per dare ordinamenti agli uomini, al Cosmo guarda Platone per edificare la città. Scrive in proposito Lao-tzu:

Se principi e re fossero davvero guardiani del Tao, allora tutti gli esseri si sottometterebbero spontaneamente ad esso. Cielo e terra si

unirebbero per lasciar cadere una benefica rugiada che il popolo riceverebbe spontaneamente in parti uguali senza che nessuno debba prendersene cura.

L'ordine della città seguirebbe l'ordine del Tao la cui rete si getta su vaste estensioni, si apre su di esse e, per quanto allentate siano le sue maglie, nulla sfugge ad esse.¹

Dal canto suo Platone, quando l'individualismo incomincia a farsi strada nel mondo greco, scrive:

Anche quel piccolo frammento che tu rappresenti, o uomo meschino, ha sempre il suo intimo rapporto con il cosmo e un orientamento ad esso, anche se non sembra che tu ti accorga che ogni vita sorge per il tutto e per la felice condizione dell'universa armonia. Non per te infatti questa vita si svolge, ma piuttosto tu vieni generato per la vita cosmica.²

Louis Dumont chiama *olistiche* le società che prevedono il primato del tutto (in greco *hólos*) sui singoli individui, che proprio per questo sono disposti in quell'*ordine gerarchico* che le esigenze del tutto richiedono,³ e *individualistiche* quelle società che prevedono il primato dell'individuo sul tutto, con dissoluzione dell'ordine gerarchico e promozione dei valori di *uguaglianza e libertà*.⁴

Se evitiamo di far iniziare la storia dalla "Dichiarazione dei diritti dell'uomo" pronunciata due secoli orsono, e di considerare preistoria tutto ciò che la precede, non faticiamo a renderci conto che non è mai esistita una società come semplice associazione di individui che "per contratto", come prevede Hobbes,⁵ si uniscono in vista di un fine comune, ma sono sempre esistite società che hanno generato, educato, cresciuto e formato individui.

Qui la biologia, la psicologia e la sociologia concordano nel dirci che nessun neonato potrebbe diventare adulto e giungere alla propria individuazione senza un'educazione familiare, un apprendimento degli usi e costumi sociali, un'acquisizione del linguaggio in cui ogni società deposita le sue tradizioni e i suoi secoli di storia, come ben sapevano proprio nel secolo della "Dichiarazione dei diritti dell'uomo" (dove per "uomo" si intendeva l'individuo occidentale cresciuto ed evoluto) quanti documentavano le storie dei bambini-lupo che, privati di un adeguato addestramento sociale, quando sopravvivevano, non

maturavano neppure una coscienza individuale.⁶ Che cos'è infatti un individuo se non una rielaborazione personale del materiale sociale acquisito? Tolto questo materiale, l'individuo si risolve in pura idealità.

2. L'olismo della città greca e la tragedia dei suoi eroi

All'alba della sua storia l'Occidente, nella culla della civiltà greca, non pensa ancora in termini individualistici, ma olistici. L'uomo è concepito come animale che ha il linguaggio (*zôon lógon échon*) e quindi come animale sociale (*zôon politikón*), per cui si è uomini in quanto membri di una comunità (*pólis*). Qui la divisione del lavoro richiesta dalle specificità tecniche giustifica l'individuo competente solo se in connessione con altri individui in possesso di altre competenze, dal cui concerto, regolato da quella tecnica regia (*basilikè téchne*) che è la politica,⁷ nasce la città con le sue classi gerarchicamente ordinate (filosofi, custodi e artigiani), guardando la quale anche l'anima di ogni individuo pensa se stessa tripartita in anima razionale, irascibile e concupiscibile.⁸

Nella Grecia antica, dunque, l'individuo pensa se stesso nella città e rappresenta se stesso sul modello della città. Per questo Socrate rifiuta di fuggire dopo la condanna a lui inflitta dalla città. A suo parere non si dà vita morale al di fuori delle leggi della convivenza. Questa è la ragione per cui il pensiero greco non separa la morale dalla politica, persuaso com'è che non si dà autorealizzazione se non nella relazione comune,⁹ presieduta da quell'armonia che si consegue in *campo pratico* assegnando a ogni classe la sua posizione gerarchica corrispondente alle funzioni e ai diritti che scaturiscono dalla natura di membri che la compongono, e in *campo teoretico* assegnando a ogni idea il suo posto in quella gerarchia iperuranica che fa da modello all'ordinamento del mondo.

In questa grande "catena dell'essere", che Platone concepisce immutabile ed eterna, ogni individuo ha un destino, e l'eroe che tenta di sfuggire al suo destino perisce tragicamente. Come espressione di una soggettività senza legge, l'eroe greco esprime *in nuce* l'antagonismo tra l'individuo e la comunità, ma da questo conflitto l'individuo non

esce mai vincitore. L'unico eroe vincente è Ulisse, perché il suo eroismo consiste nel ribadire, con il ritorno a Itaca, le leggi della città, la sua ritrovata armonia.¹⁰ Del resto, là dove la vicenda umana è vista come il riflesso della vicenda cosmica, è impossibile pensare che l'individuo possa individuarsi al di fuori dei voleri del fato, così come è impossibile pensare che un ente di natura possa sfuggire al ritmo delle stagioni o al ciclo del tempo.

3. Il rinunciante (*samnyasin*) come prototipo dell'individuo

Se la società è un sistema di relazioni intramondane che prevede l'individuo come suo elemento, se la politica è la codificazione di queste relazioni, non possiamo attenderci dall'ordine sociale o dall'ordine politico, e neppure dalla loro evoluzione, la genesi del concetto di individuo, perché l'individuo istituisce se stesso come colui che *non divide* (individuo) con gli altri il mondo che abita.

Ciò consente a Dumont di scorgere l'origine prima della nozione di individuo nel contesto religioso, dove si pensa che l'uomo non è mai davvero e pienamente di questo mondo, perché la sua relazione fondamentale non è *intramondana*, ma *oltremondana*. Se la salvezza non è di questo mondo, tanto vale rinunciarvi, e il *rinunciante*, che si fa strada nella cultura indiana antica come colui che cerca la verità abbandonando la vita sociale e i suoi obblighi per dedicarsi alla propria ascesi individuale, è per Dumont il prototipo dell'"individuo".¹¹ Suo tratto specifico è quello di bastare a se stesso rinunciando al mondo sociale, condizione indispensabile per lo sviluppo spirituale individuale.

Dalla rinuncia al mondo deriva immediatamente la relativizzazione del mondo, che il rinunciante (in indiano *samnyasin*) lascia alle spalle per dipendere unicamente da sé. Lasciato il mondo, il rinunciante incontra la propria individualità che, anche se dovrà trascendere o spegnere, costituisce l'unico punto di riferimento del suo vivere e del suo agire.

La figura del rinunciante passa in Occidente e diviene teoria

filosofica nella Grecia dei cinici, degli epicurei e degli stoici, che pongono come condizione per il raggiungimento della saggezza la rinuncia al mondo: l'autarchia quindi, come capacità di bastare a se stessi, non perché si possiede tutto il necessario per una vita indipendente, ma perché non si desidera più nulla e non si partecipa più a nulla, come chiaramente risulta da questo brano dello stoico Epitteto:

Se vedi piangere qualcuno per un lutto, o per la lontananza di un figlio, o perché ha perso i suoi beni, bada che l'apparenza non ti induca a pensare che quel tale patisca un vero male per ragioni esterne; ma subito ti soccorra la distinzione che non il fatto esterno tormenta quest'uomo (difatti non tormenta alcun altro), ma solo il giudizio che egli se ne fa. Ciò nonostante tu non esitare a secondare il suo dolore con delle parole, e, se è il caso, puoi giungere a sospirare insieme a lui, purché tale sospiro non provenga dal cuore.¹²

Il diffondersi dell'individualismo stoico ed epicureo da un lato contribuisce al crollo della *pólis* greca, favorendo con Alessandro Magno l'unificazione di Greci, stranieri e barbari, dall'altro, anche se propaga l'idea cosmopolita dell'individuo cittadino del mondo, ancora non instaura l'individuo come *valore*. A ciò provvederà il cristianesimo riportando il rinunciante nel mondo, con il compito di edificare il mondo "senza essere di questo mondo".

4. Il cristianesimo e l'individualità dell'anima

Platone e l'origine dell'anima. Lo strumento con cui il cristianesimo fonda l'individuo e ne afferma il primato rispetto all'ordine sociale è la nozione di anima, che la religione cristiana non ricava dalla tradizione biblica che ne era del tutto priva,¹³ ma dalla filosofia di Platone, per il quale:

L'anima è interamente legata ai lacci del corpo e ad esso congiunta, costretta a considerare gli esseri mediante il corpo, come attraverso una prigione, e non da se stessa e per se stessa, per cui è avvolta in ogni forma di ignoranza. Si rende inoltre conto che la cosa tremenda del carcere è prodotta dalle passioni, e chi ne è avvinghiato contribuisce egli stesso in massimo grado a farsi incatenare. Orbene, coloro che amano il sapere sanno che la

filosofia, accogliendo la loro anima che si trova in questo stato, la consiglia cercando di scioglierla dalle catene, mostrando che l'indagine che si conduce mediante gli occhi è piena di inganni, e così anche l'indagine che si conduce mediante gli orecchi e gli altri sensi. Perciò la persuade ad abbandonarli e a non ricorrervi se non per quel tanto che è necessario farne uso, e la esorta a *raccogliersi* e a *concentrarsi tutta in se stessa* e a non credere a nient'altro che a se stessa, e a tenere per vero solo ciò che essa da sé intende, quale che sia quell'essere in sé e per sé che essa da sé sola pensa, e a non prender per vero ciò che vede con altri mezzi e che continuamente muta con il mutare delle circostanze, perché mentre questo è sensibile e visibile, ciò che essa da sé medesima vede è intelligente ed eterno.¹⁴

Porsi in rapporto con la verità equivale, per l'anima platonica come per il rinunciante indiano, a distanziarsi dal corpo e dal mondo per esprimersi, attraverso la "concentrazione" e il "raccoglimento", come pura interiorità, lontana "il più possibile dai piaceri, dai desideri e dai dolori".¹⁵ La *concentrazione* dell'anima in se stessa e il suo svolgersi come pura *interiorità* produce due risultati: *la fondazione del soggetto individuale*, la cui integrità è salvaguardata contro la forza dissolvente delle passioni del corpo, e *la relazione esclusiva dell'anima con la verità*, contro l'inganno dei sensi aperti sul mondo e sulla mutevolezza del suo divenire.

Questi due motivi ricompaiono identici nella tradizione cristiana, luogo eminente della cultura dell'anima e dell'elaborazione dell'antropologia occidentale. Con essa infatti si ribadisce che la verità abita l'interiorità e disabita il mondo. I motivi agostiniani: "*In interiore homine habitat veritas*"¹⁶ e "*Amare mundum non est cognoscere Deum*"¹⁷ ripropongono alla lettera la concezione platonica dell'anima come luogo proprio della verità.

Il cristianesimo e l'instaurazione dell'anima come principio dell'individualità. Se platonica è l'origine dell'anima, cristiana è l'instaurazione dell'anima come principio dell'individualità. Ciò non poteva avvenire con Platone perché, per la sua filosofia, l'individuo resta comunque subordinato alla città, e l'ascesi filosofica, l'"esercizio di morte [*meléte thanátou*]"¹⁸ da praticare nei confronti del corpo e del mondo è funzionale alla miglior visione del mondo delle idee,

da cui trarre indicazioni per la buona conduzione del mondo delle cose. In Platone, dunque, non si assiste a quella scissione tra individuo e società che sarà invece il tratto caratteristico del cristianesimo, per il quale la felicità, oltre a non essere di questo mondo, può essere conseguita a livello individuale e non collettivo.

Ma allora, se la destinazione dell'individuo è ultraterrena, la sua esistenza, pur svolgendosi nel mondo, dovrà essere separata dal mondo, e il senso della sua vita privatizzato o spiritualizzato. Si consuma così la separazione tra individuo e società. All'individuo il compito di conseguire la propria salvezza ultraterrena, alla società e a chi la governa il compito di ridurre gli ostacoli che si frappongono a questa realizzazione.¹⁹

Morale e politica, unificate nel pensiero greco, divaricano nel pensiero cristiano,²⁰ perché la destinazione dell'individuo non ha più parentela con la destinazione della società. Questa è la ragione per cui J.-J. Rousseau scrive che "il cristiano è un cattivo cittadino", e che la religione cristiana va superata con una religione civile capace di spostare l'asse di riferimento da Dio agli uomini:

Resta dunque la religione dell'uomo o il cristianesimo [...] che, lungi dall'affezionare i cuori dei cittadini allo Stato, li distacca come da tutte le altre cose terrene. Non conosco nulla di più contrario allo spirito sociale. [...] Il cristianesimo è infatti una religione tutta spirituale, occupata unicamente dalle cose del cielo; la patria del cristiano non è di questo mondo. Egli fa il suo dovere, è vero; ma lo fa con una profonda indifferenza riguardo al buono o cattivo esito dei suoi sforzi. Purché non abbia nulla a rimproverarsi, poco gli importa che tutto vada bene o male quaggiù. Se lo Stato è fiorente, egli osa appena godere della felicità pubblica; teme d'inorgogliersi della gloria del suo paese; se lo Stato deperisce, benedice la mano di Dio che si aggrava sul suo popolo. [...] L'essenziale è andare in paradiso, e la rassegnazione non è che un mezzo in più per raggiungere questo scopo.²¹

Di fronte a Dio e in quanto figli di Dio, gli uomini, per il cristianesimo, sono liberi e uguali, ma queste due prerogative, che *in nuce* pongono fine alla concezione gerarchica della società e che puntualmente ritroviamo tra i motivi di fondo delle rivoluzioni moderne, possono convivere con le effettive

disuguaglianze e negazioni di libertà che la storia da sempre registra; e questo perché, per il cristiano, il riferimento ultimo della libertà e dell'uguaglianza è ultraterreno, e la sua destinazione ultraterrena conferma che, in quanto individuo-in-relazione-a-Dio, il cristiano è un individuo-fuori-dal-mondo.

Quando nell'età moderna assistiamo al dissolversi del sacro e all'affievolirsi della speranza ultraterrena, libertà e uguaglianza non appaiono più come doti naturali dell'individuo, ma come conquiste da realizzare. La storia si fa terrena, non per integrare l'individuo nella società come nella Grecia antica, ma per costruire una società a misura di individuo. Il cristianesimo non è passato invano, e se non si fa più riferimento alla destinazione ultraterrena che aveva consentito di rivendicare la libertà e l'uguaglianza degli individui, non per questo si rinuncia a conseguire questi obbiettivi, ripensando la società in loro funzione. La fede perduta nella rivelazione arma la rivoluzione. Per quanto diversi possano apparire i due scenari, alla base rintracciamo sempre la nozione cristiana di individuo e la sua rivendicazione di uguaglianza e libertà.

5. Il protestantesimo e la radicalizzazione dell'individualismo

A partire dall'olismo che caratterizza tutte le società pre-occidentali, l'individualismo non avrebbe potuto svilupparsi se non a partire da quella figura che è l'individuo-fuori-dal-mondo, impersonato in Oriente dal *rinunciante* e in Occidente dal *cristiano*. Ma, a differenza del rinunciante, il cristiano vuol *fare mondo*, vuole cioè creare le condizioni perché il mondo non ostacoli la salvezza ultraterrena.

Nasce la *societas christiana*, costruita non su un rapporto *orizzontale* tra individui liberi e uguali, ma su un rapporto d'autorità *verticale* e discendente che ha il suo modello nella comunità celeste, dove trova attuazione la salvezza individuale che sulla terra è rinviata. Di qui l'adattamento al mondo di quell'individuo, per sé estraneo, che è il cristiano, allo scopo di realizzare nel mondo il volere di Dio. A questo punto le opere, le realizzazioni nel mondo, diventano i percorsi della salvezza

e, da *individuo-fuori-dal-mondo*, il cristiano diventa *individuo-nel-mondo*. I valori ultimi continuano ad essere *extramondani*, come ad esempio il volere di Dio e la salvezza ultraterrena, ma le *pratiche* diventano *mondane*, fino al punto che, con l'avvento del protestantesimo, le opere, le realizzazioni mondane non sono più considerate come *mezzi* per conseguire la salvezza, ma come *segni* di una salvezza già garantita, segni di predestinazione.

Senza più la mediazione della società ecclesiale, l'anima cristiana subisce un ulteriore processo di *interiorizzazione*, divenendo *coscienza individuale* in rapporto diretto con Dio. In questo modo l'individuo non ha più alcuna limitazione, né nel suo rapporto con Dio perché non ha più bisogno della mediazione ecclesiale, né nel suo rapporto con il mondo perché le opere, sganciate dall'economia della salvezza, diventano disponibili per l'esercizio della libertà individuale.

A questo punto il mondo non è più antagonista a Dio, ma diventa il luogo della glorificazione di Dio, e l'individuo, nato dalla rinuncia al mondo, si concilia con il mondo. Un mondo di opere, di realizzazioni, di cose che, come bene ha visto Max Weber,²² diventano le vere mediatrici dei rapporti tra gli individui. Nasce così il mondo moderno che, al tradizionale primato delle *relazioni tra gli uomini* che caratterizza le culture pre-occidentali, l'antica cultura greca e, in modo ambivalente, la cultura cristiana, sostituisce il primato delle *relazioni con le cose* da cui la relazione fra gli uomini dipende.

6. L'età moderna e la società come artificio

L'ambivalenza della cultura cristiana, e quindi della società medioevale ad essa ispirata, consiste nel fatto che l'individuo da un lato è riconosciuto nella sua "integrità" (ma si potrebbe anche dire "sacralità" e "assolutezza", in quanto nella sua anima c'è l'impronta di Dio con cui ogni individuo è in relazione diretta), dall'altro è membro di una comunità che ha la sua piena realizzazione nella patria celeste e la sua anticipazione in quella *societas christiana* ordinata dall'autorità della chiesa in rappresentanza dell'autorità di Dio.

Questa ambivalenza trova la sua sintesi teorica in Tommaso

d'Aquino che, superando la concezione precedente che ammetteva la comunità terrena solo come conseguenza del peccato originale, accoglie la posizione di Aristotele, secondo cui l'appartenenza dell'individuo alla comunità è "per natura".²³ Infatti, dopo aver detto che il tutto è maggiore di ogni sua parte (*Omne totum est maius sua parte*), Tommaso d'Aquino afferma da un lato che l'uomo, in quanto parte, possiede, come già diceva Aristotele, la naturale inclinazione a vivere in società (*Homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod in societate vivat*),²⁴ dall'altro che, avendo una destinazione ultraterrena, l'uomo non può risolvere interamente se stesso nella comunità politica (*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*).²⁵

La comunità a cui Tommaso d'Aquino, e dopo di lui l'intera filosofia medioevale, fa riferimento è l'*universitas*, ossia quel corpo sociale inteso come un tutto, di cui i singoli individui non sono che le parti. Questa concezione crollerà con l'età moderna, dove l'*universitas* sarà sostituita dalla *societas*, che pensa se stessa come pura e semplice associazione di individui. In questo modo l'età moderna accoglie il motivo cristiano del primato dell'individuo, ma lascia cadere il motivo greco, e poi cristiano, della comunità "per natura", sostituendolo con quello tipicamente moderno della comunità a cui si accede "per contratto", mettendo capo a quella società "artificiale" che ha come unico scopo la difesa e la maggior espansione delle libertà individuali.²⁶

A differenza dell'*universitas* medioevale, la *societas* non esprime un'unità "organica", ma piuttosto un'unità "collettiva", dove i singoli individui restano distinti e non diminuiti dal fatto di aver pattuito fra loro una relazione che li ha "associati" in una società. Hobbes, il teorico del contratto sociale, prefigura una società non dissimile da un'associazione volontaria dove gli individui cedono, in modo contrattuale, una parte della loro libertà individuale in cambio di una più garantita sicurezza che agevoli l'esercizio stesso della libertà. Scrive in proposito Hobbes:

L'unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere i membri di una grande moltitudine dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci è quello di

trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini. [...] In lui risiede l'essenza dello Stato che, per darne una definizione, è una persona unica dei cui atti *i membri di una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro*, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la pace e la difesa comune.²⁷

Da Hobbes a Rousseau le istanze libertarie eliminano i tratti assolutistici dello Stato hobbesiano, ma non ne modificano la natura contrattuale che Rousseau così ribadisce:

L'uomo è nato libero e dappertutto è in catene. Chi si crede padrone degli altri non è mai meno schiavo di loro. Come si è prodotto questo cambiamento? Io lo ignoro. Che cosa può renderlo legittimo? Credo di poter risolvere questo problema. Se non considerassi altro che la forza e l'effetto che ne deriva, direi: fino a che un popolo è costretto a obbedire, e obbedisce, fa bene; ma se appena può scuotere il giogo, lo scuote, fa ancora meglio; perché recuperando la libertà attraverso lo stesso diritto che gliel'ha strappata, o ha ragione lui a riprendersela, o non vi era ragione di togliergliela. Ma l'ordine sociale è un diritto sacro che serve di base a tutti gli altri. Tuttavia *questo diritto non proviene dalla natura; esso è dunque fondato su convenzioni*.²⁸

Nella società, come è concepita da Hobbes e da Rousseau, l'*universitas*, intesa come quell'ambiente comune all'interno del quale l'individuo nasce, apprende una lingua, acquisisce usi e costumi, produce idee diventando alla fine espressione della comunità di appartenenza, è del tutto assente. In questo modo l'individualismo prevale definitivamente sull'olismo, e il "sociale", pensato non come *originario* ma come *prodotto* dalla contrattazione delle singole individualità, si appiattirà prima sul "giuridico", quindi sull'"economico" e infine sul "tecnico", in una sequenza che porta allo smarrimento della nozione di individuo, fino alla dissoluzione dell'individuo stesso nella più completa omologazione.

7. Il diritto e la formalizzazione dell'individuo: uguaglianza e libertà

Liberismo, socialismo e totalitarismo come espressioni

dell'individualismo. Le prime prerogative che il diritto riconosce all'individuo sono l'*uguaglianza* e la *libertà*. L'una e l'altra non erano concepibili in una società olistica gerarchicamente strutturata, di cui il feudalesimo è in Europa l'ultima espressione, perché in una scala gerarchica gli uomini non sono uguali e la loro libertà è limitata dall'ordine e dalla finalità del tutto a cui le singole parti devono adeguarsi.

Il *liberismo*, che prevede un'uguaglianza *ideale* di diritti e opportunità per ogni individuo compatibilmente con il massimo di libertà consentito a ciascuno, e il *socialismo*, che si propone un'uguaglianza *reale* anche a costo di una limitazione della libertà individuale d'azione, vanno pensati prima per la loro *identità* che per la loro differenza. Ciò che li oppone, infatti, è una diversa lettura dell'individuo, delle sue esigenze, dei suoi bisogni e delle sue attese, mentre ciò che li accomuna è la persuasione che l'individuo viene prima della società, e che la società è solo un mezzo, una costruzione artificiale per la realizzazione delle esigenze individuali.

Anche il *totalitarismo*, di destra o di sinistra, ha le sue radici nell'individualismo,²⁹ perché solo presupponendo individui che antepongono le loro esigenze a quelle della società, i regimi totalitari devono ricorrere all'uso della forza e della violenza per realizzare quella totalità sociale a cui nelle società olistico-gerarchiche gli individui si sottopongono naturalmente da sé, non concependo altri valori che non siano quelli che l'ordine gerarchico promuove prima a livello simbolico e poi reale.

In una società, invece, dove l'individualismo è profondamente radicato non si verifica un accordo generale degli individui sui valori fondamentali che danno coesione a una società come totalità, e quindi ciò che non si può ottenere dal comune volere, si cerca di ottenerlo con la violenza e il suo culto. La contraddizione del totalitarismo di destra e di sinistra e il suo inevitabile naufragio sono proprio nel tentativo impossibile di costruire una totalità sociale a partire da una cultura individualistica che l'educazione, prima cristiana e poi liberista, hanno radicato a tal punto da esprimerla come tratto indelebile dell'antropologia occidentale.

Prima dell'ideologia socialista, a rivendicare l'uguaglianza è l'ideologia liberale, che non può esprimere se stessa in una società caratterizzata da disuguaglianze rigide, ereditarie e

non modificabili, perché fondate sull'*attribuzione* (per esempio "nobiliare") e non sulla *prestazione* individuale. La rivoluzione inglese prima, e quella francese poi, possono essere lette come gli ultimi colpi, quelli mortali, inferti a quel che restava di una società olistico-gerarchica (il feudalesimo), che non consentiva all'individuo di disporre pienamente di sé, delle sue capacità e del suo potenziale di realizzazione. L'egualitarismo che le due rivoluzioni rivendicano è in funzione dell'individualismo: ciò che hanno in vista non è la società e il suo ordinato funzionamento, ma l'individuo e la sua libertà d'azione.

La divaricazione tra uguaglianza e libertà. La "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" adottata dall'Assemblea Costituente francese nell'estate del 1789, e destinata a divenire il paradigma delle successive costituzioni dell'Europa e del mondo, recita:

Articolo 1: Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate sull'utilità comune.

Articolo 2: Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione.³⁰

In questo modo l'individuo e le sue prerogative trovano la loro consacrazione giuridica, ma, proprio a partire da questa legittimazione, libertà e uguaglianza prendono a divaricare, perché, come libertà d'azione, la libertà fuoriesce dalla semplice tutela giuridica in cui si trattiene l'uguaglianza, per inseguire quella sfera, l'economia, che, autonomizzandosi sempre di più dall'orizzonte sociale, detterà legge alla legge.

Nasce così un individuo che, in virtù del suo potere economico, sarà più libero di un altro, ma che per la sua sottomissione alle leggi transindividuali dell'economia (le leggi del mercato) sarà sempre meno individuo e sempre più funzionario dell'apparato economico. In questo modo si passa da un'*epoca critica* che, contro l'olismo gerarchico della società feudale rivendica la libertà degli individui, la loro uguaglianza e l'autonomia della loro ragione, affrancata dalla subordinazione a valenze simbolico-fideistiche, a un'*epoca organica*, dove però le leggi del tutto non sono ricavate

dall'ordine sociale, ma dall'ordine economico che, emancipatosi dalla società, detta legge a quest'ultima.

In questo passaggio la concezione individualistica, dopo il breve trionfo sanzionato dalle rivoluzioni inglese e francese, che avevano dato consacrazione giuridica al concetto di individuo preparato e cresciuto dalla cultura prima cristiana e poi liberista, declina, segnando quella progressiva subordinazione dell'individuo alla sua funzione, in cui sono le prime tracce di quel cammino che risolverà l'identità *individuale* nell'identità *funzionale* che farà di ciascun uomo un funzionario dell'apparato prima economico e poi tecnico.³¹

Ciò che si continua a chiamare "società" è in realtà solo un mezzo in vista dei fini che l'apparato economico si propone. Ciò che in essa si realizza è quella "solidarietà organica", secondo l'espressione di E. Durkheim,³² determinata non dagli individui o dai loro bisogni, ma dalle loro *funzioni*, in quella divisione del lavoro sociale che rende tutti interdipendenti sul piano materiale, più di quanto in precedenza l'umanità non avesse mai sperimentato.

Mentre infatti le società antiche pensavano in modo olistico, ma agivano *individualisticamente*, lasciando in ogni prodotto artigianale l'impronta delle rispettive individualità, le società moderne pensano a partire dall'individuo, di cui rimane la memoria storica e quel suo lascito che è la persuasione individualistica, ma agiscono *collettivamente*, realizzando quella solidarietà che, prima di essere "organica", è "meccanica".

8. L'economia e la personificazione dell'individuo

Il passaggio dai valori simbolici ai valori economici. La legittimazione giuridica dell'individuo e delle sue prerogative di uguaglianza e libertà sconvolge l'ordine dei valori che regolavano le società tradizionali, nelle quali la ricchezza, essendo fondamentalmente ricchezza immobiliare, si innestava nel più ampio scenario dell'organizzazione sociale, dove il diritto sulla terra regolava le relazioni tra gli uomini in una disposizione gerarchica suggellata da valori simbolici così vincolanti da non consentire all'economia di dominare tutti gli

aspetti della vita e tantomeno di godere di una propria autonomia rispetto al sociale.

Quando la ricchezza mobile, fino ad allora disprezzata come mero *rapporto con le cose*, prende il sopravvento sulla ricchezza immobiliare in cui si rispecchia il *rapporto fra gli uomini*, l'economia diventa *autonoma* rispetto al sociale, innanzitutto perché, come ricchezza mobile, riflette il puro valore mercantile delle cose e non più il rapporto degli uomini fra loro, e in secondo luogo perché, riciclando al suo interno la stessa ricchezza immobiliare, diventa la forma più alta di *razionalità*, in quanto spoglia i beni dei loro significati simbolici e adotta come indice di valore non l'attribuzione di *appartenenza*, ma la loro pura e semplice *scambiabilità*.

Questo capovolgimento, che autonomizza l'economia dal sociale per erigerla a forma più elevata di razionalità, è indicato da Marx come il tratto rivoluzionario della borghesia, ossia della classe che, smantellando il regime immobiliare, tramuta tutta la ricchezza in ricchezza mobile, risolvendo il rapporto tra uomini in rapporto tra cose:

La borghesia ha avuto nella storia una funzione sommamente rivoluzionaria. Dove è giunta al potere, essa ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliache. Essa ha lacerato senza pietà i variopinti legami che nella società feudale avvicinavano l'uomo ai suoi superiori naturali, e non ha lasciato tra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, lo spietato "pagamento in contanti". Essa ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa, dell'entusiasmo cavalleresco, della sentimentalità filisteica. Ha fatto della dignità personale un semplice valore di scambio; e in luogo delle innumerevoli libertà faticosamente acquisite e patentate, ha posto la *sola* libertà di commercio senza scrupoli. In una parola, al posto dello sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche, ha messo lo sfruttamento aperto, senza pudori, diretto e arido. La borghesia ha spogliato della loro aureola tutte quelle attività che fino ad allora erano considerate degne di venerazione e di rispetto. Ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, lo scienziato in salariati al suo stipendio. La borghesia ha strappato il velo di tenero sentimento che avvolgeva i rapporti di famiglia, e li ha ridotti a un semplice rapporto di denaro.³³

Viene così in luce che, con il progressivo autonomizzarsi

dell'economia dai valori simbolici che regolavano le relazioni sociali, ai rapporti di *interdipendenza* tra uomini si sostituiscono i rapporti di *concorrenza* mediati dallo scambio delle merci, alla *gerarchia* sociale espressa da valori qualitativi succede la *stratificazione* sociale misurata in termini quantitativi dalla ricchezza disponibile, all'*universo dei simboli*, da cui ciascun individuo era circondato dalla nascita alla morte, subentra quel *processo di codificazione* che riconduce tutto al codice monetario, che meglio risponde alle esigenze di calcolo proprie della razionalità. In questo modo l'economia non solo si rende autonoma dal sociale, ma imprime al sociale la sua forma, che è poi quella della ragione calcolante in cui anche l'individuo ha cittadinanza, ma solo come fattore di calcolo.

L'individuo come titolare di interessi. Risolvendo il *mondo nel mondo del denaro*, l'economia spoglia la nozione di società e la nozione di individuo di ogni valenza qualitativa e, visualizzando l'una e l'altro da un punto di vista puramente quantitativo, riduce la società a *mercato*, e l'individuo a *sintesi dei suoi interessi materiali*. Con questa duplice riduzione, la società diventa il luogo della libera competizione degli interessi individuali, mentre l'individuo conserva la propria qualità di essere sociale solo in quanto persegue i propri interessi materiali in quel luogo di interazione automatica di interessi contrastanti che è il libero mercato.

Ma là dove la società è ridotta a mercato, nonostante l'ideologia celebri, come mai era avvenuto, il trionfo dell'individuo (*individualismo*) e della sua libera iniziativa (*liberismo*), in realtà ciò cui si assiste è il declino dell'individuo e la sua progressiva estinzione. Nel mercato, infatti, sono gli interessi a porre in relazione gli individui, i quali interagiscono non in quanto individui con le loro specificità e peculiarità, ma in quanto *titolari di interessi*, in quanto *personificazioni* (nell'accezione latina di "persona", il termine che designava la "maschera da teatro"), per cui il volto dell'individuo scompare sotto la maschera del rappresentante di interessi.³⁴

Paradossalmente è proprio l'economia liberista, nella sua ostentata celebrazione dell'individuo e dei suoi valori, a preparare le esequie dell'individuo e la sua sostituzione con

quella maschera, la *persona*, che rappresenta solo la sua valenza economica. Infatti, come scrive Marx:

Le persone esistono qui l'una per l'altra soltanto come rappresentanti di merce, quindi come possessori di merci. Troveremo in generale, man mano che la nostra esposizione procederà, che le maschere economiche caratteristiche delle persone sono soltanto le personificazioni di quei rapporti economici, come depositari dei quali esse si trovano l'una di fronte all'altra.³⁵

Là infatti dove il capitalista è “capitale pianificato” che entra in relazione con il proprietario fondiario in quanto “personificazione della terra”, o con l'operaio in quanto “personificazione della forza lavoro”, l'incontro non è tra individui, ma tra *fattori economici* di cui gli individui sono semplici personificazioni.

La personificazione dell'individuo e il principio di uniformità. Ma là dove si assiste, come vuole l'espressione di Marx, a “rapporti di cose fra persone e rapporti sociali fra cose”,³⁶ gli individui perdono la loro specificità e, in quanto meri rappresentanti delle cose che possiedono o delle funzioni che svolgono, tendono a diventare sempre più *simili* gli uni agli altri, come le monadi di Leibniz,³⁷ simbolo settecentesco dell'individuo economico atomistico che la società, visualizzata a partire dai valori economici, eleva a tipo sociale. Il perseguimento dell'interesse individuale isola le monadi l'una dall'altra, ma instaurandole come semplici rappresentanti degli interessi che entrano in relazione fra loro, tende a renderle sempre più simili l'una all'altra.

Il *principio di uniformità* si stende sugli individui, il cui volto non solo resta nascosto dietro la maschera del “titolare di interessi”, ma finisce col non aver più alcuna rilevanza perché, per lo sguardo economico, ciò che conta non è più l'individuo, ma la sua titolarità. E così, dietro la persona, dietro la maschera non c'è nessuno, ma “nessuno”, come sappiamo da Omero, e come ci ricorda R. Madera: “è il nome di qualcuno”³⁸ che entra in relazione sociale non come individuo, come se stesso, ma solo come titolare di interessi, come loro rappresentante. In questo modo “nessuno” diventa il vero nome di ogni individuo a cui l'economia ha tolto la specificità

del volto sotto la maschera della personificazione.

Come insieme di “persone”, cioè di rappresentanti di interessi, la società diventa meglio leggibile di quanto non lo sia come insieme di individui, e a quel residuo di individualità che recalcitra alla maschera si concede quella riserva, ritagliata nel sociale e inincidente nel sociale, che è la *sfera privata*. La distinzione tra pubblico e privato, che l’economia sembrava ancora tutelare, verrà, come vedremo,³⁹ progressivamente ridotta dalla tecnica, che farà del privato il semplice ricettacolo del pubblico, il luogo più intimo del suo assorbimento.

9. La tecnica e l’omologazione dell’individuo

La via della rinuncia e la sua impraticabilità. Se il “rinunciante”, colui che non divide (*in-dividuo*) con gli altri il mondo che abita, segna l’atto di nascita dell’individualismo, oggi la via seguita dal *samnyasin* indiano, dallo stoico Epitteto, dall’anima cristiana che cerca nell’interiorità la traccia di Dio è una via preclusa, perché non si dà “interiorità” se non come accoglimento dell’“esteriorità”, non si dà “dentro” se non come riflesso del “fuori”, non si dà “attività” se non dopo aver ricevuto “passivamente” le regole con cui agire e i contenuti su cui agire, non si dà “libertà” se non nell’ambito circoscritto dell’“omologazione”.

Queste coppie antagoniste, che finora hanno consentito all’individuo di ritagliarsi il suo spazio, sono state abolite prima dalla razionalità economica, che ha trasformato l’economia da *fattore* del sociale a *forma* del sociale, poi dalla razionalità tecnica, che ha trasformato i mezzi in fini, senz’altro scopo che non sia il loro puro e semplice potenziamento.

La via dell’opposizione e la sua inagibilità. Ma se la *via indicata dal rinunciante* oggi si rivela impraticabile, perché l’economia e poi la tecnica hanno divorato anche i bordi del mondo, al punto che non si dà mondo che non sia mondo-delenaro o mondo-degli-strumenti, impraticabile si rivela anche la *via dell’opposizione*, della resistenza, della lotta che gli uomini hanno conosciuto quando ancora esisteva una distanza tra mondo *ideale* e mondo *reale*.

Era questa una via praticabile quando l'economia e la tecnica garantivano le *condizioni materiali*, ma non *la forma della società* che, dalla tribù totemica al clan, alla *pólis*, alla chiesa medioevale, alla nazione rinascimentale che precede le rivoluzioni borghesi, trovava il suo principio di coesione in idee magiche, religiose, filosofiche, giuridiche che consentivano all'individuo di non appiattirsi su quell'unico valore che è la *produzione*, prima economica e poi tecnica, regolata da una razionalità che trascende a tal punto gli individui da conceder loro, come unico spazio non omologato, quello marginale dell'irrazionalità e della follia.

Quando la razionalità, prima economia e poi tecnica, abolisce quella distanza sempre intercorsa tra *cultura* e *produzione* che consentiva all'individuo spazi espressivi socialmente significanti proprio perché non immediatamente produttivi, all'individuo non resta che l'*omologazione* alla razionalità dell'apparato che fa dell'individuo una semplice risposta funzionale alle sue esigenze. Con ciò non si vuol dire che l'apparato sopprima la libertà degli individui, ma solo che appiattisce il concetto di libertà su quello di *competenza*, il quale garantisce agli individui unicamente la capacità di muoversi nei circuiti funzionali dell'apparato, più interessato ai meccanismi di pianificazione, organizzazione e centralizzazione che alle sorti dell'individuo.

L'estinzione del sogno del mondo. Quando l'economia diventò la forma del mondo e ridusse ogni altra forma a ideologia, l'individuo poteva ancora concedersi il *sogno di un mondo diverso* qualora, associandosi con altri individui, avesse deciso di *opporsi* a coloro che detenevano le regole dell'economia. Ma oggi che al capitalista, vincolato alle sue esigenze di profitto, si è sostituito il tecnocrate che, rispetto al capitalista, sembra più credibile nella sua promessa di garantire la trasformazione radicale delle condizioni dell'esistenza umana, l'opposizione perde la sua forza e al limite anche il suo significato, perché è l'apparato stesso, con il suo rapido e incessante progresso tecnologico, a garantire la trasformazione del mondo secondo quelle regole di razionalità che, recando in sé l'impronta di una maggior oggettività, depotenziano il significato e il senso della contrapposizione dei

“soggetti”, dei “sensi” e dei “significati”, nonché delle rispettive “autocoscienze”.

Quando il progresso non è più affidato, come nell’epoca del primato dell’economia, alla contrapposizione tra uomini, ma, come nell’epoca della tecnica, all’automatismo dell’apparato che “vende” agli individui la vita che già conducono, agli individui non resta che rispondere a ciò che sentono e vedono intorno a loro, rinunciando consciamente o inconsciamente alla *specificità* del loro essere uomini per trasformarsi, nell’uniformità più rigorosa, in membri di un’organizzazione dove tutti riecheggiano, imitano, copiano coloro che li circondano, perché in un apparato tecnico solo la *capacità di adattamento* garantisce le condizioni di sopravvivenza e, all’interno dell’apparato, anche qualche possibilità di influenza.

Il trionfo del mimetismo e il declino della specificità individuale. Ma dire “imitazione”, dire “adattamento” significa per l’individuo la fine di un’illusione. L’illusione che l’umanità, a partire da un certo stadio, ha nutrito ogni volta che ha ritenuto di potersi meglio rispecchiare nell’*individuo* che nel *genere*, e in questo rispecchiamento, come scrive Kierkegaard, cogliere la differenza tra sé e il mondo animale:

In ogni genere animale la specie è la cosa più alta, è l’idealità; l’individuo è sempre la cosa che di continuo sorge e scompare, realtà precaria; la specie è la cosa più alta, la copia è la realtà inferiore. Solo nel genere umano la situazione – a causa del Cristianesimo – è che l’individuo è più alto del genere. Ma essere individuo a questo modo richiede (s’intende!) immenso sforzo; perciò tutte le astuzie dell’uomo sono volte a capovolgere la situazione, così che il genere diventi più alto dell’individuo, affinché l’individuo si riduca a semplice copia; in altri termini, noi siamo delle bestie!

Mai la categoria del genere è stata così soverchiante, mai la folla, il numero, le astrazioni sono stati così prepotenti come ai nostri giorni.

L’interesse dell’umanità è di porre dappertutto delle oggettività: è l’interesse della categoria del genere.⁴⁰

Una volta subordinato l’individuo al genere, all’individuo non si dà altra forma di vita se non quella regolata, come scrive

Horkheimer, dal “mimetismo”. Infatti:

Il peso della realtà sociale odierna sulla vita dell'uomo medio è tale che ormai predomina il tipo “rassegnato”. Dal momento in cui nasce, l'individuo si sente continuamente ripetere una lezione: c'è un solo modo di farsi strada nel mondo, e cioè rinunciare alla speranza di realizzare pienamente se stesso. Il successo si consegue solo attraverso l'*imitazione*. Egli risponde a ciò che sente e vede intorno a sé - non solo consapevolmente ma con tutto il suo essere - imitando i tratti e gli atteggiamenti di tutte le collettività di cui entra a far parte: il gruppo dei bambini con cui gioca, i compagni di classe, la squadra atletica e tutti gli altri gruppi che, come è stato notato, impongono un'*uniformità* più rigorosa, una rinuncia più radicale alle eccentricità personali di quelle che abbiano mai saputo imporre un padre o un educatore del diciannovesimo secolo. Riecheggiando, imitando, copiando coloro che lo circondano, adattandosi a tutti i potenti gruppi di cui entra a far parte, trasformandosi da essere umano in membro di un'organizzazione, sacrificando le proprie potenzialità alla buona volontà e alla capacità di adattarsi a quelle organizzazioni e di ottenere una certa influenza nell'ambito di esse, l'individuo riesce a sopravvivere. Deve dunque la salvezza al più antico espediente biologico di sopravvivenza, il *mimetismo*.⁴¹

Quando la vita individuale è garantita unicamente dal *mimetismo*, la specificità dell'individuo implode e l'uniformità del *genere* torna a trionfare, dispiegando sugli individui quello sguardo che costringe ciascuno a identificarsi con la *funzione* che svolge e a ridursi a *strumento* dell'apparato senza uno scopo suo proprio.

L'universalità dell'alienazione e l'omologazione generalizzata. Rispetto alla società regolata dal primato dell'economia, nella società regolata dal primato della tecnica l'alienazione raggiunge la sua universalità, perché non investe solo i gruppi sociali inferiori ma anche quelli superiori, l'operaio non meno del capitalista, dato che i percorsi dell'economia sono ormai regolati e condizionati dai tracciati della tecnica.

Responsabile della decadenza dell'individuo e della sua definitiva alienazione non è la tecnica come *strumento* per il miglioramento delle condizioni di vita dell'uomo, ma la tecnica come *fine* che, al di là delle condizioni di vita dell'uomo,

assume come suo principio regolativo che si *debba* fare tutto ciò che si *può* fare. Sotto l'egida di questo imperativo categorico, la tecnica non risponde più ai bisogni degli uomini, ma unicamente alla realizzazione delle proprie possibilità e, non avendo più l'uomo come referente, scalza le fondamenta umanistiche della civiltà in cui si esprime.

Quando il progresso tecnico non ha altra finalità che il proprio progredire, l'individuo non ha altra giustificazione per la propria esistenza se non quella di declinare se stesso in termini di funzionalità, subordinando il proprio "spirito soggettivo" a quello "spirito oggettivo" che è la tecnica come forma del mondo. Questa, riconoscendo come unico valore l'efficienza, può giustificare l'esistenza individuale solo come abilità tecnica e capacità produttiva. Ma siccome la tecnica è ormai la forma del mondo, per l'individuo non c'è altro modo di essere al mondo se non come *funzionario* della tecnica. E questo vale sia per chi occupa una posizione di comando, sia per chi occupa una posizione subordinata. L'uno e l'altro, sempre più privi di una storia personale, nell'età della tecnica sono prigionieri dell'attività o del potere che esercitano.

Né vale il residuo ottimistico di Horkheimer: "L'uomo è ancora migliore del mondo in cui vive",⁴² perché questo sarebbe possibile se ancora si desse un mondo interiore in grado di conservare una sua autonomia rispetto al mondo esterno; ma anche la casa di psiche ha visto crollare le sue mura,⁴³ e il "dentro", che il rinunciante aveva scoperto e posto a fondamento della nozione di individuo, è ormai interamente riempito dalle cose di "fuori". Il crollo di queste mura segna la fine dell'individuo e delle condizioni che possono lasciar presagire una sua rinascita.

¹ LAO-TZU, *Tao Tê Ching*, §§ XXXVII, LXXIII, Adelphi, Milano 1973, pp. 97, 159.

² PLATONE, *Leggi*, Libro X, 903c.

³ L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications* (1966), tr. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991.

⁴ L. DUMONT, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (1977), tr. it. *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano 1984; e *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (1983), tr. it. *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993.

⁵ Cfr. il capitolo 43, § 3: "La politica nell'età moderna: lo Stato contrattuale e la

politica come pura legalità".

⁶ Si veda a questo proposito il saggio di S. MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Laterza, Bari 1978.

⁷ Cfr. il capitolo 30, § 3: "La politica come tecnica regia".

⁸ PLATONE, *Repubblica*, Libro IV, 434d-435e.

⁹ Cfr. il capitolo 43, § 1: "La politica nell'età antica: lo Stato di natura e l'intima connessione tra individuo e società".

¹⁰ Si veda a questo proposito M. HORKHEIMER, TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* (1947), tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, *Excursus I*: "Odisseo, o mito e illuminismo", pp. 52-89.

¹¹ L. DUMONT, *Homo hierarchicus*, cit., Appendice B: "La rinuncia nelle religioni dell'India", pp. 429-456, e *Saggi sull'individualismo*, cit., capitolo I: "Genesi I. Dall'individuo-fuori-dal-mondo all'individuo-nel-mondo", pp. 39-85.

¹² EPITTETO, *Manuale*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1914, § XVI.

¹³ Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979, Parte I, capitolo 2: "La religione biblica e la maledizione della carne", pp. 85-111; e Id., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, capitolo I, § 3: "La religione biblica e il sacrificio del corpo nell'economia della salvezza", pp. 33-40.

¹⁴ PLATONE, *Fedone*, 82e-83b (corsivo mio).

¹⁵ Ivi, 83b.

¹⁶ AGOSTINO DI TAGASTE, *De vera religione* (389-391), XXXIX, 72, tr. it. *La vera religione, in Il filosofo e la fede*, Rusconi, Milano 1989, pp. 204-205. Il testo completo recita: "Non andare fuori di te, ritorna in te stesso. La verità dimora nell'uomo interiore. E se scoprirai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso [*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum*]". Lo stesso motivo ritorna con "Cristo" al posto della "verità" nel *De magistro* (389), XI, 38, tr. it. *Il maestro, in Il maestro e la parola*, Rusconi, Milano 1993, pp. 70-71: "Colui che è detto abitare nell'uomo interiore è Cristo [*Qui in interiore homine habitare dictus est Christus*]", e in *Iohannis evangelium tractatus* (414-416), XVIII, 10, tr. it. *Commento al vangelo di S. Giovanni*, Città Nuova, Roma 1968, vol. XXIV, 1, pp. 426-427: "Nell'uomo interiore abita Cristo [*In interiore homine habitat Christus*]".

¹⁷ AGOSTINO DI TAGASTE, *In epistolam Iohannis ad Parthos* (415), Discorso II, §§ 8-9, tr. it. *Commento alla prima lettera di Giovanni*, in *Amore assoluto e "Terza navigazione"*, Rusconi, Milano 1994, pp. 148-153. Il testo al § 8 recita: "Come potremo amare Dio, se amiamo il mondo? Due sono gli amori; quello del mondo quello di Dio: se abita in noi l'amore del mondo, non è possibile che entri anche l'amore di Dio. Si allontanì l'amore del mondo, e abiti in noi l'amore di Dio [*Quomodo poterimus amare Deum, si amamus mundum? Duo sunt amores, mundi et Dei: si mundi amor habitet, non est qua intret amor Dei. Recedat amor mundi, et habitet Dei*]", e al § 9: "Non amate il mondo e neppure le cose che sono nel mondo. Se uno ama il mondo l'amore del Padre non è in lui [*Nolite diligere mundum, neque ea quae sunt in mundo. Si quis dilexerit mundum, non est charitas Patris in eo*]". Lo stesso motivo ritorna nel *De civitate Dei* (413-426), XIV, 28, tr. it. *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, pp. 691-692, e nel *Commento al vangelo di S. Giovanni*, cit., II, 11.

¹⁸ PLATONE, *Fedone*, 67e: "È dunque proprio vero che i veri filosofi si esercitano a morire [*apothnéskein meletôsi*], e che essi temono il morire molto meno che gli altri uomini"; e ancora in 80e-81a: "Se l'anima si distacca pura, non trascinandosi dietro niente del corpo, per quanto dipenda dalla sua volontà, in quanto vivendo non ebbe nulla in comune con esso e anzi lo fuggì, restando raccolta in se medesima e preoccupandosi sempre di restare tale - e questo non è altro se non rettamente filosofare e prepararsi serenamente a morire - ebbene, non è forse questo: esercizio di

morte [*meléte thanátou*]?" . Questo motivo platonico ritorna in M.T. CICERONE: "*Tota enim philosophorum vita [...] commentatio mortis est*", *Tusculanae*, tr. it. a cura del Centro di studi ciceroniano, Mondadori, Milano 1970, I, 30; e in M. DE MONTAIGNE: "Filosofare è imparare a morire", *Essais* (1580), tr. it. *Saggi*, Mondadori, Milano 1960, I, 20.

¹⁹ Cfr. il capitolo 43, § 2: "La politica nell'età medioevale: lo Stato teologico e la separazione tra individuo e società".

²⁰ Cfr. il capitolo 44, § 5: "La separazione tra etica e politica e la progressiva autolimitazione dell'etica".

²¹ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762), tr. it. *Del contratto sociale o principi del diritto politico*, Libro IV, capitolo VII, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, pp. 342-343.

²² M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, vol. I, pp. 107-324.

²³ "Lo Stato è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità, o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello Stato e di conseguenza o è bestia o è dio." ARISTOTELE, *Politica*, Libro I, 1253a, 25-29.

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* (1259-1273), Parte I II, questione 94, articolo 2, Editiones Paulinae, 1963, pp. 955.

²⁵ Ivi, I II, questione 21, articolo 4, p. 656. Su questo tema si veda il saggio di F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1955, e in particolare il capitolo X: "Lo Stato", pp. 102-124.

²⁶ Cfr. il capitolo 43, § 3: "La politica nell'età moderna: lo Stato contrattuale e la politica come pura legalità".

²⁷ TH. HOBBS, *Leviathan* (1651), tr. it. *Leviatano*, Laterza, Bari 1992, capitolo 17, pp. 142-143 (corsivo mio).

²⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Del contratto sociale o principi del diritto politico*, cit., Libro I, capitolo I, p. 279 (corsivo mio).

²⁹ Questa tesi è sostenuta e ampiamente dimostrata da L. DUMONT, *Saggi sull'individualismo*, cit., e in particolare nella Parte I, capitolo 4: "La malattia totalitaria. Individualismo e razzismo in Adolf Hitler", pp. 155-192.

³⁰ *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 1789, Hachette, Paris 1900, p. 34.

³¹ Cfr. il capitolo 49: "La funzionalità come forma dell'identità".

³² E. DURKHEIM, *De la divisione du travail social* (1893), tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1971, Libro I, Parte III: "La solidarietà derivante dalla divisione del lavoro o solidarietà organica", pp. 129-146.

³³ K. MARX, F. ENGELS, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), tr. it. *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere Complete*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 488-489.

³⁴ Cfr. al capitolo 41, § 3, il sottoparagrafo che ha per titolo: "La personificazione e la reificazione dell'uomo".

³⁵ K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1867-1883), tr. it. *Il capitale, Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964, Libro I, Sezione I, capitolo II, pp. 117-118.

³⁶ Ivi, Libro I, Sezione I, capitolo I, p. 105.

³⁷ G.W. LEIBNIZ, *Principes de philosophie ou Monadologie* (1714), tr. it. *Monadologia*, in *Saggi filosofici e lettere*, Laterza, Bari 1963.

³⁸ R. MADERA, *Identità e feticismo. Forma di valore e critica del soggetto, Marx e Nietzsche*, Moizzi, Milano 1977, p. 103. Essenziali sono, in questo libro, le pagine che R. Madera dedica al tema della "personificazione", e in particolare, nella Parte I, il capitolo IV che ha per titolo: "Reificazione e personificazione: il circolo vizioso e implacabile del nichilismo", pp. 89-154.

³⁹ Cfr. il capitolo 49, § 2: "La scissione dell'identità personale in 'pubblica' e 'privata'".

⁴⁰ S. KIEKEGAARD, *Papirer* (1834-1855), tr. it. *Diario*, Morcelliana, Brescia 1963, Anno 1854, §§ 3065 (XI 1 A 485), 3066 (XI 1 A 486), 3067 (XI 1 A 487), vol. II, pp. 588-589.

⁴¹ M. HORKHEIMER, *Eclipse of reason* (1947), edizione tedesca: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967), tr. it. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969, pp. 123-124 (corsivo mio).

⁴² Ivi, p. 138.

⁴³ Cfr. il capitolo 53: "La casa di psiche e il crollo delle sue mura".

49. La funzionalità come forma dell'identità

Nelle epoche pre-tecnologiche c'era ancora una frattura tra cultura e produzione; grazie a questa frattura, l'individuo aveva più scappatoie di quanto non gliene conceda oggi la moderna superorganizzazione, che lo riduce a una semplice cellula di risposta funzionale.

M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione* (1947), p. 126

1. L'origine dell'identità personale nel raccoglimento e nella concentrazione dell'anima

La nozione di *identità* nasce all'interno dell'antropologia occidentale. Prima dell'Occidente e a fianco dell'Occidente l'individuo non riconosce la propria identità, ma solo l'appartenenza al gruppo con cui si identifica. Nella tribù è il riferimento al totem che dà identità agli individui, nelle società gerarchiche è l'appartenenza alla casta.¹ Fu nell'antica Grecia che si prese a pensare a un nucleo permanente nelle mutazioni della vita individuale, capace di garantire l'*identità* di un individuo con se stesso e la sua *differenza* dagli altri individui.

Questo nucleo fu chiamato da Platone "anima" o "psiche", due parole che rinviano una ad *ánemos*, che vuol dire "vento", "soffio", l'altra a *psyché*, che vuol dire "soffio", "respiro". Nel respiro dell'anima, nel suo svolgersi come pura interiorità è rintracciabile la prima configurazione dell'identità individuale. Platone, seguendo quella che egli chiama "una tradizione di lunga data", parla di una

concentrazione [*hathroízeisthai*] dell'anima che, partendo da tutti i punti del corpo in cui è dispersa, si raccoglie [*synagheíresthai*] pura in se stessa, sciolta dal corpo come da catene.²

Per capire il senso del *raccoglimento* dell'anima e della sua *concentrazione*, in cui è possibile individuare il primo nucleo dell'identità personale, occorre riferirsi alla tradizione orfica, secondo la quale, come ci riferisce Aristotele: "l'anima è *dispersa* nel corpo, in cui si sarebbe introdotta, trasportata dai venti, attraverso la respirazione".³ Concepita come *pneûma* che vaga nell'universo, l'anima, quando si raccoglie dalla sua dispersione, invece che dai legami del corpo è tenuta insieme dai propri discorsi (*lógoi*) che sono i suoi soffi (*ánemoi*). Questo passaggio, a cui si riferisce il "raccoglimento dell'anima" descritto da Platone, deriva, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, dalla concezione pitagorica, secondo la quale:

I legami dell'anima sono le vene, le arterie e i nervi: ma quando essa ha acquistato il suo vigore e la sua intima quiete, i suoi legami sono le parole e le opere.⁴

La tradizione orfica e la concezione pitagorica dell'anima hanno così preparato l'impianto delle figure da cui l'anima "filosofica" prenderà le mosse per dar forma a quell'*identità personale* che costituisce il nucleo permanente nelle mutazioni che la vita individuale subisce per effetto del corpo, il quale, a causa del suo patire il disordine delle passioni e la corruzione della materia, non è in grado di garantire l'identità. Quando le differenti manifestazioni espressive vengono "raccolte" e "concentrate" attorno a quell'entità psichica che da Platone in poi chiamiamo "anima", nasce quell'identità personale che rende il soggetto responsabile delle sue azioni, che non sono più le azioni previste dal rituale della tribù o dal cerimoniale della casta, ma azioni promosse dall'anima di cui il soggetto è il titolare.

Il riconoscimento dell'*identità* personale ha come suo implicito il riconoscimento dell'*alterità* dell'altro, perché ciascuno è se stesso solo se non è l'altro da cui si differenzia. Il processo di differenziazione, e quindi il riconoscimento della pluralità dei soggetti, nasce insieme al riconoscimento della propria identità.

2. La scissione dell'identità personale in "pubblica" e "privata"

Il riferimento all'azione. Se i processi di raccoglimento e differenziazione dell'anima consentono di guadagnare l'identità personale, il riferimento all'azione scinde questa identità in "pubblica" e "privata", a seconda che gli effetti dell'azione ricadano sul corpo sociale o sulla singolarità dell'individuo. Questa distinzione non era possibile quando non c'era azione che non fosse prescritta dal rituale della tribù o dall'ordine gerarchico della casta, quindi quando l'identità personale non era emersa dall'ordine collettivo del gruppo a designare il soggetto dell'azione e la responsabilità dei suoi effetti. Ma il riferimento all'azione inaugura una distinzione più formale che sostanziale, più utilizzata che fondata, perché di un'azione non è mai prevedibile a priori e in modo esaustivo né la genesi né gli effetti. Infatti, come scrive T. Parsons:

La proprietà fondamentale dell'azione è quella di non consistere puramente di "risposte" *ad hoc* a particolari "stimoli" situazionali, ma altresì di implicare un *sistema* di "aspettative" che il soggetto agente sviluppa nei confronti dei vari oggetti della situazione.⁵

E quali sono questi oggetti? Parsons ne distingue di tre tipi che hanno come tratto comune quello di essere tutti "pubblici", per cui un'azione che abbia davvero una genesi e una ricaduta esclusivamente "private" probabilmente non si dà mai. L'azione, infatti, ha sempre a che fare con oggetti che Parsons definisce: "fisici" come i mezzi e le condizioni materiali delle azioni, "culturali" come le idee, le credenze, i simboli espressivi e i modelli di valori, "sociali" ossia gli altri soggetti che l'azione coinvolge e su cui ricade.⁶

Il riferimento all'intenzione. Essendo le tre classi di oggetti, senza di cui l'azione non può esprimersi, "pubblici" e non "privati", un'azione privata si dà solo come *intenzione* del soggetto, e mai a partire dalla sua genesi materiale e dal suo effetto finale. Ciò significa che la distinzione tra pubblico e privato non identifica un'azione e tantomeno l'identità soggettiva che la promuove, ma al massimo la sua intenzione, che può essere smentita dagli effetti, se è vero che un'azione ritenuta privata può indurre effetti pubblici, e un'azione ritenuta pubblica può essere a tal punto inefficace da avere una semplice ricaduta privata.

Il riferimento al rapporto mezzi-fini. Ma anche l'*intenzione* non basta a garantire il carattere privato o pubblico dell'azione e quindi dell'identità soggettiva che la promuove. Contenuto dell'intenzione, infatti, è un certo *rapporto* tra i *fini* che ci si propone di raggiungere e i *mezzi* che si scelgono per il conseguimento di detti fini. Su questa definizione convengono, sia pure in scenari diversi, tanto Aristotele, quanto Weber e Parsons. Ma ciò significa che se l'intenzione dell'attore altro non esprime che un certo rapporto tra mezzi e fini, sarà la qualità del rapporto, la modalità della relazione a porre l'identità soggettiva, la quale, dunque, non nasce come *soggetto* dell'azione, ma come suo *risultato*.

L'intenzione del soggetto (che giustifica la distinzione tra pubblico e privato, non giustificata dalle condizioni materiali dell'azione che sono pubbliche, né dai suoi effetti le cui ricadute sono imprevedibili) può dare avvio all'azione solo dopo averne rappresentata la struttura, ossia la relazione tra i fini e i mezzi eleggibili, per cui è la rappresentazione della *struttura dell'azione* a motivare l'*intenzione* che poi avvia l'*azione*. Ma la struttura dell'azione è un che di pubblico, per cui se l'intenzione, in cui sembra raccogliersi quanto di privato poteva ancora essere rivendicato, ha come suo contenuto rappresentativo la struttura dell'azione, anche l'intenzione è pubblica.

Conferme in tal senso ne abbiamo sia da Aristotele, per il quale l'intenzione dipende dalla scelta dei mezzi adeguati per il conseguimento di fini che si intendono raggiungere, sia da Weber che, pur non condividendo l'orientamento finalistico di Aristotele, ritiene l'intenzione comunque "vincolata dalle categorie di 'scopo' e di 'mezzo' ". Scrive infatti Aristotele:

Il proponimento [*proairesis*], lo dice la parola stessa, è una scelta [*haíresis*], ma non in astratto, bensì di una cosa piuttosto che un'altra. Ciò non è possibile senza una riflessione e una deliberazione. Perciò il proponimento proviene da un'opinione deliberativa. Intorno al fine nessuno delibera, giacché il fine è già presente in tutti; si delibera invece sui mezzi che conducono ad esso, se cioè vi conferisca maggiormente questo oppure questo e, una volta stabilito ciò, come si possa ottenere questo mezzo.⁷

Dal canto suo Max Weber osserva che:

Ogni riflessione pensante sugli elementi ultimi dell'agire umano fornito di senso è vincolata anzitutto alle categorie di "scopo" e "mezzo". Noi vogliamo qualcosa, in concreto, o "per il suo proprio valore" oppure come mezzo al servizio di ciò che è voluto in ultima linea. Alla considerazione scientifica è quindi accessibile anzitutto, incondizionatamente, la questione dell'opportunità dei mezzi in relazione ad un dato scopo.⁸

La sovranità del soggetto come metafora ideologica. Se l'intenzione dipende dall'implicazione tra mezzi e fini dati in un certo contesto, l'intenzione, più che esprimere il "privato", riflette il "pubblico", i vettori d'azione percorribili, e non la sovranità di una volontà che decide a partire da una sua presunta autonomia. Probabilmente è sempre stato così, probabilmente la sovranità del soggetto, la sua autonomia sono il risultato di un'astrazione, di una semplificazione teorica, se non addirittura, come scrive S. Natoli, una "metafora ideologica".⁹ Certamente più la società si fa complessa e interdipendente, più le infrastrutture tecniche condizionano la praticabilità dell'agire, più il soggetto appare come *risultato* e non come *promotore* dell'azione, e la sua azione più come *funzione* prevista dal sistema che come *espressione* di sé.

Assistiamo così al declino dell'identità nella funzionalità e alla nascita di un "soggetto postumo", che definiamo tale perché non promuove azioni, ma scaturisce da quelle azioni che, essendo descritte e prescritte dalla logica del sistema, a sua volta condizionata dalle disponibilità delle strutture tecniche, sono sempre meno "azioni" e sempre più "funzioni".

3. Il diritto e l'oggettivazione dell'identità personale

Il sistema giuridico come fondamento dell'identità personale. La prima macchina che porta a invertire l'ordine di disposizione, per cui non è più la singola identità a promuovere l'azione, ma sono le regole dell'azione a promuovere l'identità personale, è la *macchina giuridica*, che legge i soggetti non più come "identità sostanziali", come titolari delle loro azioni secondo la tradizione metafisica inaugurata nell'antichità da Aristotele e riproposta nell'età medioevale da Tommaso d'Aquino, ma come entità determinate da un principio di

ordinamento a partire dal quale le singole soggettività, a questo punto oggettivate, diventano leggibili.

Ciò significa che le singole identità non esistono *prima* che le regole giuridiche, riconoscendole, le istituiscano, e perciò al singolo individuo con la peculiarità delle sue caratteristiche subentra il *cives*, prodotto dal riconoscimento della legge che, trasformando la realtà sostanziale della singola identità in categoria funzionale dell'ordinamento, cancella la *tipicità* degli individui nell'*uniformità* dei cittadini.

Hobbes, nel *De cive*, dà una dettagliata descrizione di questa trasformazione, dove il *principium individuationis* non è più da riconoscere, come ritenevano Aristotele e Tommaso d'Aquino, nella concretezza del corpo (*De corpore*), ma nell'astrazione dell'ordinamento giuridico che, nei movimenti dei corpi, vede solo l'esplicarsi di funzioni in quel regime contrattuale che, controllato dalla legge, diventa ciò in cui la legge tende a risolvere il sociale. La legge, infatti, precisa Hobbes, non è un patto stipulato da individui che preesistono alla stipulazione del patto, come pensava Aristotele, ma è l'obbligazione di un vincolo dal cui riconoscimento gli individui sono istituiti e riconosciuti. Ne consegue, conclude Hobbes, che:

Aristotele avrebbe dovuto definire la legge non come “una proposizione redatta per consenso comune della collettività, indicante come si debba agire in ogni circostanza”, [...] ma come “una proposizione redatta dalla volontà della collettività, che comanda ciò che si deve in ogni circostanza fare”. Le leggi civili, infatti, sono gli ordini concernenti le future azioni dei cittadini, emanate da chi detiene la sovranità.¹⁰

Da queste premesse appare evidente che non saranno più le soggettività individuali a stipulare patti comuni, ma sarà il vincolo comune, cioè la legge, a istituire le singole soggettività, le quali verranno riconosciute per quel tanto che si rifletteranno nel dispositivo legislativo.

Il riassorbimento della dinamica sociale nel sistema giuridico. In questo modo, agli albori dell'età moderna, l'ordinamento giuridico cessa di essere un semplice regolatore dei rapporti che gli individui instaurano fra loro, per diventare un *sistema di lettura* degli individui e delle loro relazioni, dove

la concretezza delle azioni è trasferita nell'astrazione legislativa e qui giudicata. Il "bene" e il "male" si traducono nel "conforme" o nel "difforme", e siccome non si dà formazione sociale al di fuori del sistema giuridico, l'intera dinamica della realtà sociale tende ad essere riassorbita nel sistema del diritto, che a questo punto si fa carico sia del "pubblico", sia del "privato".

Se per Aristotele era possibile conoscere gli individui dalle loro azioni, perché queste erano lette come manifestazioni della loro soggettività a cui era riconosciuta una funzione decisionale, per Hobbes, e a partire da lui per l'intera età moderna, le decisioni dell'individuo non saranno più leggibili come espressioni della sua soggettività, ma come possibilità calcolate dal sistema giuridico che, come "volontà della collettività", non solo le prevede, ma addirittura le prescrive nella forma della loro esecuzione. A questo punto non è più possibile attribuire le azioni al soggetto, ma se mai i soggetti al sistema di azioni previsto dalle leggi, per cui, quando agisce, l'individuo non esprime se stesso, ma sceglie all'interno di quanto è anticipatamente predisposto dalla legge. Se qui non cade la sua scelta, la sua azione diventa *illegale* e, in quanto illegale, agli occhi della legge *illeggibile*, e come tale da iscrivere nel disordine e nella sanzione.¹¹

Di fatto nell'età moderna le cose non andarono così, perché il sistema giuridico non riuscì ad assorbire per intero la dinamica sociale. In quell'epoca la *persona fisica* dell'attore sociale, la sua individualità, la sua soggettività prevaleva ancora sulla sua *funzione*, ma questo solo perché il sistema giuridico, per il suo carattere *formale*, ancora non riusciva a raggiungere tutti i comportamenti nella loro concretezza e quotidianità. Ma questa insufficienza *di fatto* nulla toglie al *principio*, inaugurato dall'ordinamento giuridico moderno, secondo il quale sono le leggi del sistema a prevedere e a prescrivere i comportamenti degli individui che, a questo punto, non sono più *attori sociali*, ma *esecutori di dispositivi*. Quel che non è riuscito al sistema giuridico, a cui comunque va riconosciuta l'enunciazione di principio, riuscirà con maggior efficacia al sistema economico e, in modo ancor più esaustivo, al sistema tecnico.

4. L'economia e la subordinazione dell'identità personale alle leggi dell'organizzazione

Il carattere pubblico e non privato del capitale. La distinzione tra “pubblico” e “privato”, che il sistema giuridico ha inaugurato come ambiti d'azione distinti all'interno della sua competenza, viene di fatto abolita dal sistema economico, per il quale non si dà azione privata che non sia immediatamente pubblica, sia per il contesto sociale da cui sorge e da cui prende le mosse, sia per gli effetti che ha su di esso. L'economia, infatti, organizzandosi intorno a quella figura impersonale che è il *capitale*, mette in gioco una realtà che risulta difficile far rientrare nella nozione giuridica di *proprietà*, perché il capitale, come ci ricorda K. Renner, a differenza della proprietà, non serve solo al proprietario ma a molti altri:

La proprietà, così come essa oggi è diventata, l'oggetto di proprietà “capitale”, giuridicamente ancora proprietà, ha cessato su tutta la linea di essere privata, è diventata una cosa completamente altrui, destinata nella proprietà effettiva tecnica non più a servire al proprietario, ma a molti altri (per esempio il palazzo da affittare) o a tutti (la ferrovia). Il civilista romano dice: *Dominus rei suae legem dicit*. La frase è falsa per la proprietà di capitale: la società dispone di essa e detta la legge del suo impiego. Bisogna dire quanto meno: la cosa ha finito di essere privata e ha cominciato a essere sociale.¹²

Il principio del diritto romano ricordato da Renner secondo cui: “Il signore detta legge sulla sua proprietà”, vale per la proprietà ma non per il capitale, e questo non solo e non tanto per le ovvie ragioni addotte da Renner, quanto piuttosto perché il capitale ubbidisce non alle leggi del signore, ma a quelle ben più complesse del calcolo economico che, dovendo tener conto di tutte le variabili mondiali, incomincia proprio là dove finisce la proprietà.

Per questa sua natura il capitale, anche se è l'espressione più alta della proprietà privata, inaugura una forma di privatezza dove ciò che si esprime non è la libera disponibilità della propria vita da parte dei singoli individui, ma la loro sottomissione alle leggi rigorose dell'organizzazione del capitale. Con l'avvento dell'economia capitalistica l'*alienazione* segnalata da Marx non riguarda solo i proletari, ma anche i

capitalisti, che “dispongono” di un capitale il cui impiego è “disposto” non dal loro piacimento, ma dalle ferree leggi dell’economia mondiale, che sono assolutamente al di fuori del controllo individuale.

Il parallelismo segnalato da Marx tra il sistema metafisico fondato sulla trascendenza dell’Uno, il sistema teologico fondato sulla trascendenza di Dio e il sistema economico fondato sulla trascendenza del Capitale, rispetto a cui, come scrive Marx: “la merce, che a prima vista sembra una cosa triviale e ovvia, poi dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici”,¹³ denuncia la non libertà degli individui, di tutti gli individui, nella gestione dei beni e la loro sottomissione alle leggi economiche come un tempo alle leggi di Dio.

I funzionari del capitale e la non titolarità delle loro azioni. L’organizzazione economica assume così l’aspetto dell’iperuranio platonico, guardando il quale gli uomini decidono quali beni produrre, a quale indice di valore praticare lo scambio, la produzione e la distruzione, in uno scenario dove quelli che un tempo erano i “soggetti economici” diventano, nell’economia capitalistica, i “funzionari di un sistema” che li trascende e a cui per sopravvivere devono adeguarsi. A questo punto l’identità personale si declina nella *funzionalità*, in quel processo di *personificazione* e *reificazione*¹⁴ dove ciascuno non è più se stesso, ma semplice rappresentante di interessi, sostituibile da qualunque altro con un semplice trasferimento di capitale.

Dopo l’*oggettivazione* dell’identità personale operata dal diritto, con l’economia abbiamo la sua *subordinazione* alle leggi del capitale, dove il residuo antropologico, ancora presente nella “libera iniziativa” promossa e incentivata dal sistema capitalistico, troverà il suo limite e probabilmente la sua estinzione, quando dovrà fare i conti con il condizionamento tecnico senza cui non si dà operare economico.

Allora l’identità personale sarà ininfluyente e il suo residuo sarà da cercare nel regime dell’assoluta funzionalità, dove gli individui non possono più agire *uti singuli*, ma, perché la loro azione risulti efficace, devono agire esclusivamente come

operatori all'interno del sistema che descrive e prescrive le azioni da compiere. Dette azioni, anche se compiute da uomini, non sono più rivelatrici della loro natura, ma di qualcos'altro, e precisamente della struttura del sistema di cui gli uomini sono divenuti i funzionari.

Dall'alienazione prodotta dal sistema all'identificazione con il sistema. Torna a questo proposito il concetto marxiano di *alienazione*, da riferire non solo all'operaio ma anche al capitalista, perché sia l'uno che l'altro non sono più "soggetti" delle loro azioni, ma "predicati" del sistema economico che, ponendosi come vero soggetto in sé autonomo, riproduce la propria origine, ossia gli individui concreti che producono. Questi, sia nella forma di operaio sia in quella di capitalista o di fornitore di servizi, sono di fatto "personificazioni" del sistema economico, "maschere" in cui si riflette il fitto intreccio delle relazioni del sistema di cui gli individui sono semplici rappresentanti.

A questo punto anche il concetto marxiano di "alienazione" appare insufficiente, perché di alienazione si può parlare quando c'è un bisogno antagonista, un'antropologia che vuol recuperarsi dalla sua alienazione nella produzione, quando ci sono due soggetti che ancora si considerano titolari delle loro azioni, non quando c'è un unico soggetto, il sistema economico, rispetto al quale i singoli soggetti sono semplicemente suoi predicati.

In questo caso non possiamo più parlare di *alienazione*, ma di *identificazione*, nel senso che il soggetto individuale non reperisce in sé altra identità al di fuori della funzione conferitagli dal sistema.¹⁵ Quando le leggi rigorose del sistema economico troveranno nelle leggi ancor più rigorose del sistema tecnico il loro condizionamento, allora l'identificazione degli individui con la loro funzione si sarà compiuta, e la funzionalità, divenuta autonoma, riassorbirà in sé ogni residuo senso di ciascuna identità.

5. La tecnica e il risolvimento definitivo dell'identità personale nella funzionalità

Il vincolo dei condizionamenti tecnici e il sistema della

dipendenza onnilaterale. Quando l'economia, nella sua versione capitalistica, è divenuta, almeno in Occidente, forma della storia, si è assistito a una trasformazione antropologica che ha travolto il tipo umano delle forme economiche pre-capitalistiche, cresciuto in limiti nazionali, religiosi, politici, parentali, e da questi connotato, per sostituirlo con un tipo umano che è in grado di percepire se stesso solo come *rappresentante di forze produttive*. E ciò vale sia per il capitalista sia per l'operaio, perché entrambi funzionano da "persone", o come dice Marx da "*Charakter Maske*", da rappresentanti delle condizioni di produzione che nel loro insieme formano quello che Marx chiama:

Organismo naturale spontaneo di produzione, le cui fila si sono tessute e continuano a tessersi alle spalle dei produttori di merci. [...] Infatti le nostre antiche e patentate condizioni di produzione della tessitura sono entrate in fermento, senza permesso e all'insaputa del nostro tessitore, [...] per cui i nostri possessori di merci scoprono che quella stessa divisione del lavoro che li rende *produttori privati indipendenti*, rende poi *indipendente anche proprio da loro* il processo sociale di produzione e i loro rapporti entro questo processo, e che l'indipendenza delle persone l'una dall'altra si integra in un sistema di *dipendenza onnilaterale* e imposta dalle cose.¹⁶

Man mano che le condizioni di produzione diventano sempre più tecniche si riduce lo spazio di arbitrarietà del mercato, e la libertà ancora concessa all'arbitrio si annulla nel vincolo dei condizionamenti tecnici che, come potenze autonome, regolano la vita degli uomini, nelle cui azioni è possibile leggere solo il rispecchiamento passivo della scena tecnica. A questo punto l'*identità* dell'individuo si risolve interamente nella sua *funzionalità* all'apparato tecnico, che nei confronti degli individui funziona con la stessa necessità cieca, estranea e incontrollabile che gli antichi avevano riconosciuto alla legge di natura.

E così la tecnica, sorta per liberare l'uomo dalla necessità della natura, è diventata una sorta di *seconda natura* dal vincolo non meno necessitante perché, se è vero che la tecnica è un prodotto dell'attività umana, è altrettanto vero che questo prodotto poi si cristallizza, si fissa, si separa e si autonomizza

dall'attività che l'ha generato, per porsi come imprescindibile condizione per l'attivarsi di nuove attività.

Il regime delle competenze e il risolvimento dell'identità nella professionalità. In questa circolarità che vede la tecnica come autore e l'uomo come attore, ciò che conta non è il libero individuo che trova la sua identità nella propria anima, secondo la tradizione greco-cristiana, ma quella maschera dell'individuo, quella sua personificazione che è la sua *professionalità*. In quanto "professionista" l'individuo è depositario di quelle competenze che, nello scenario tecnico, sono le uniche condizioni per cui un uomo possa trovarsi di fronte a un altro e instaurare un rapporto con l'altro. Ma là dove gli uomini esistono l'uno per l'altro solo in quanto rappresentanti di competenze tecniche, è la tecnica a promuovere le loro azioni e quindi a risolvere la loro identità in pura funzionalità.

Questo risolvimento è di natura tale da chiudere definitivamente qualsiasi consolante approdo umanistico, perché una volta che il mondo della tecnica instaura il primato delle competenze sugli individui, non sono gli individui che, nel ventaglio delle loro possibili azioni, esprimono azioni competenti, ma è il mondo della competenza a generare le azioni degli individui e gli individui stessi come suoi funzionari, come semplici personificazioni delle competenze tecniche.

Se a ciò aggiungiamo che nessun individuo padroneggia l'intero apparato tecnico, ma solo quel frammento che si riflette nella sua competenza, ogni individuo sarà portato a considerare l'apparato tecnico che descrive e prescrive le sue azioni come una necessità naturale, ovvia, ineluttabile, in ordine alla quale non è più possibile parlare di *alienazione*, come riteneva Marx a proposito del processo produttivo, ma di pura e semplice *identificazione*, non dandosi altra soggettività se non quella prodotta dall'apparato tecnico nella forma della competenza.

L'ideologia della tecnica come specchio fedele della realtà. A questo quadro contribuisce l'*ideologia della tecnica* che, a differenza dell'ideologia denunciata da Marx,¹⁷ è "ideologica" proprio in quanto *specchio fedele*, e non infedele,

della realtà. La tecnica, infatti, fa dell'intera storia il suo presupposto, appropriandosene secondo quella *curvatura di senso* che rende insignificante qualsiasi espressione storica che non sia leggibile in ordine al progresso dell'apparato tecnico, a cui si potrebbero riferire le parole che Marx riferiva al capitale:

Mostro animato che comincia a "lavorare" come se avesse amore in corpo.¹⁸

Nell'apparato tecnico, infatti, l'uomo non usa la propria competenza per esprimere se stesso, ma diventa funzionario della sua competenza e quindi organo dell'apparato. Si conclude così in modo definitivo quella trasformazione dell'uomo di cui Marx aveva colto l'origine nell'epoca in cui si assiste al passaggio dall'artigianato all'industria, perché:

Nella manifattura e nell'artigianato l'operaio si serve dello strumento, nella fabbrica è l'operaio che serve la macchina. Là dall'operaio parte il movimento del mezzo di lavoro, il cui movimento qui egli deve seguire. Nella manifattura gli operai costituiscono le articolazioni di un meccanismo vivente. Nella fabbrica esiste un meccanismo morto indipendente da essi, e gli operai gli sono incorporati come appendici umane.¹⁹

Se chiamiamo "macchina" l'apparato tecnico, "servire la macchina" significa individuare un limite alla libertà personale che storicamente l'uomo non ha mai conosciuto. Non si tratta, infatti, della limitazione personale dell'individuo da parte di un altro individuo (del servo nei confronti del signore, del dipendente nei confronti del proprietario), ma dell'individuo nei confronti delle *procedure di un apparato* che sono indipendenti da lui e poggiano esclusivamente su se stesse.

Il vincolo della tecnica come sostitutivo del vincolo naturale e del vincolo antropologico. Per effetto di questo capovolgimento, mentre prima gli uomini dipendevano l'uno dall'altro, ora dipendono dalle procedure tecniche che nel loro insieme esprimono la forma generale dei rapporti di dipendenza personali. Ciò significa che se la tecnica ha liberato l'uomo dal vincolo della natura e dal vincolo che lo assoggettava a un altro uomo, l'ha potuto fare ponendo se

stessa come vincolo di tutti i vincoli, come elaborazione secondaria e sostitutiva del vincolo naturale e del vincolo antropologico.

In questo modo la tecnica ha creato un uomo nuovo, la cui caratteristica essenziale è, come sempre, quella di essere in relazione ad *altro*, solo che l'altro non ha più il volto della natura o il volto dell'uomo, ma quello dell'*apparato tecnico*, all'interno del quale si è in relazione non con la propria identità, ma con la propria funzione. L'identità, infatti, come scrive R. Madera, è:

L'identità dell'*id*, maschera il cui volto nascosto è la formalizzazione algebrica di tutte le maschere.²⁰

In questo teatro, in cui a muoversi non sono tanto gli uomini, quanto quelle loro maschere che sono poi le loro funzioni, agli individui è dato solo di interpretare un testo già dato, al quale non è possibile sottrarsi perché in quel testo sono scritte le condizioni generali dell'esistenza. In questo modo ogni individuo diventa "accessorio" dell'officina della tecnica, dove come "specializzato" deve esprimere le sue abilità di dettaglio, in un regime in cui ciò che conta non è più la personalità dell'individuo, ma piuttosto la sua *uniformità*, che ne garantisce la *sostituibilità* per il corretto funzionamento dell'apparato.

6. L'orizzonte funzionale e la sua inoltrepassabilità

La tautologia della tecnica e la sua riproduzione. Là dove la tecnica diventa condizione imprescindibile d'esistenza, sperare in un recupero dell'identità individuale al di là della funzionalità è sperare in un controsenso. La tecnica, infatti, proprio perché non ha in vista alcun fine da raggiungere, né tantomeno alcun senso da realizzare, è iscritta in quella perfetta tautologia che consiste nell'essere essa stessa il suo principale prodotto, per cui è possibile dire che *la tecnica è la sua riproduzione*, che si esprime in quella serie di prodotti che non a caso si chiamano di "prima", "seconda", "terza" generazione.

La produzione della tecnica mediante la sua riproduzione fa

sì che la tecnica non sia solo produzione di strumenti, ma produzione di rapporti sociali mediante strumenti, che convocano gli uomini in quanto rappresentanti di funzioni. Ciò significa che gli strumenti prodotti dalla tecnica sono solo i termini medi di rapporti tra funzioni, dietro le quali si nascondono individui che smarriscono la propria individualità nell'atto stesso in cui percepiscono la socialità come propria della funzione, come qualcosa che non li riguarda in quanto individui, ma in quanto funzionari.

La percezione funzionale e il processo di omologazione.

L'individuo viene così annullato nell'atto stesso della sua percezione che, essendosi ridotta a pura *percezione funzionale*, fa sì che il funzionario percepisca se stesso solo quando interagisce con l'altro, dunque proprio quando non è se stesso, ma, come una vite standardizzata, risponde all'invito altrettanto standardizzato dell'altro, in cui si esprime l'"armonia prestabilita" dell'apparato tecnico.

La riduzione della percezione a "percezione funzionale" fa sì che l'individuo non percepisca neppure lo sforzo di omologarsi alla sua funzione, perché in una società ad alto condizionamento tecnologico non si dà altro vivere e altro agire al di fuori di questa omologazione, che avviene in modo tanto poco appariscente quanto radicale.

Là infatti dove il porsi al servizio dell'apparato tecnico fa tutt'uno con il suo funzionamento, da cui per intero dipendono le condizioni della nostra attuale esistenza, non è richiesta alcuna azione esplicita per omologarsi, anzi la stessa distinzione tra autoomologarsi e venire omologati cade perché l'onnipotenza della tecnica, saturando per intero l'ambiente, non concede spazi non omologati né, di conseguenza, la possibilità di pensare a forme di vita non omologate. A questo punto l'omologazione non appare più come una forma di illibertà, ma piuttosto sarà la libertà a doversi pensare all'interno dell'omologazione.

Cade in questo modo la percezione della differenza tra il *fare* e il *subire*. Essere "attivi" come funzionari, "darsi da fare" significa solo "eseguire" con la maggior precisione possibile i dettami di quella realtà artificiale che la tecnica ha sostituito a qualsiasi altra realtà. In questo contesto, che è poi l'unico a

nostra disposizione, la sollecitazione della nostra attività e il suo impiego servono solo ad abbassare la soglia percettiva della nostra passività, in modo che non ci si accorga che il nostro quotidiano affaccendarci in realtà non è una faccenda *nostra*, ma dell'apparato tecnico, che neppure ha bisogno di prescriverlo perché in esso siamo per intero iscritti.

Il linguaggio funzionale e il monologo collettivo. La percezione funzionale genera quel *linguaggio* a sua volta *funzionale* che rafforza la funzionalità della percezione riducendone ulteriormente la soglia. Costretta nell'ambito circoscritto della procedura tecnica, anche la parola ne segue il destino e diventa ripetizione tautologica, definizione ricorrente, dettato ipnotico che trova la propria giustificazione e il proprio significato in quella logica *non dialettica* (nel senso della dialettica della contraddizione) e *non simbolica* (per cui ogni significato rinvia ad un'ulteriorità di senso) tipica dell'elementarità del senso comune, per cui "questo è questo e non altro".²¹

Sottesa a questa logica elementare è la persuasione che non si danno sensi al di là dei *dati di fatto* che nel loro insieme compongono il *reale*, per cui: "sì al realismo" senza il minimo sospetto che, così dicendo, non si accredita la fedele rappresentazione del reale, ma semplicemente quella determinata *presa di posizione* nei confronti del reale che è l'accettazione indiscussa dell'esistente. Unificando le aree linguistiche, dopo averle svuotate della loro pregnanza simbolica che le sostanzia, la razionalità tecnica impedisce quel che P. Valéry chiama: "il lavoro che fa vivere in noi ciò che non esiste"²² e, identificando il soggetto della proposizione con la funzione di volta in volta assunta, dissolve i *concetti* in *operazioni*, escludendo dal linguaggio tutto ciò che si oppone a tale risoluzione.

L'abbreviazione del concetto nella sua traducibilità operativa, l'arresto del pensiero in forme autovalidantisi, l'immunità nei confronti della contraddizione, la riduzione della realtà a efficacia, l'identificazione della cosa e della persona con la loro funzione sono ad un tempo le *caratteristiche* del linguaggio messo a disposizione dalla razionalità tecnica e i *mezzi* con cui essa si difende anticipatamente da qualsiasi ulteriorità di senso

che, in quanto trascendente il sistema, si pone come potenzialmente distruttiva.

In questo modo ogni conflitto che dovesse nascere è già preresolto dal linguaggio funzionale che, pre-disponendo le modalità della sua formulazione, già pre-contiene la soluzione nei termini attesi. Non esistono, infatti, soluzioni che oltrepassino l'ampiezza del problema, se il suo senso è immediatamente costretto nei limiti della formulazione linguistica che lo esprime.

Messo a disposizione come strumento comunicativo, il linguaggio funzionale crea quel "monologo collettivo", come lo chiama G. Anders,²³ che è uno scambio tautologico tra funzionari, i quali possiedono la stessa esperienza del mondo che la tecnica ha loro fornito, con le parole che fanno parte dello stesso patrimonio linguistico che deriva dalla funzionalizzazione del linguaggio. Questo monologo collettivo, pronunciato a ruoli distribuiti, è in realtà il modo in cui la tecnica parla nel suo insieme con se stessa.

Partecipando a questo monologo e attingendo dal suo vocabolario le parole per poter parlare l'uno con l'altro, ciascuno provvede ad eliminare le differenze che ancora potrebbero sussistere nei confronti dell'altro e, insieme all'altro, aggiusta la propria conformità per meglio accordarsi al mondo della tecnica. In questa orchestra regolata in modo che tutto suoni ben accordato, il parlare in prima persona può diventare superfluo, perché l'abisso tra individuo e individuo, se mai dell'individualità rimane ancora un qualche residuo, può essere troppo ampio o troppo pericoloso per essere superato, mentre l'intervallo tra funzionario e funzionario può essere troppo esiguo perché si senta la necessità di gettare un ponte linguistico.

Il pensiero funzionale e l'identificazione dell'ordine storico con l'ordine logico. Una volta che percezione e linguaggio acquistano senso solo all'interno di un orizzonte funzionale, al punto da rendere "impercepibili" e "inesprimibili" altri orizzonti che non si risolvono nella pura funzionalità, non ha più senso chiedersi a quali finalità può essere declinata la tecnica, perché già il conio dell'umana decisione è un portato della tecnica. La tecnica, infatti, non

considera se stessa e la logica funzionale che la presiede come *uno* dei tanti modi di guardare il mondo, ma come *il* modo a cui ha condotto lo sviluppo storico dell'umanità che nella logica funzionale ha trovato la sua completa formulazione.

Una volta *identificato l'ordine storico con l'ordine logico*, non si dà pensiero che non sia *pensiero funzionale*, il quale sul versante *storico* legge la storia come evoluzione verso quella meta che è la razionalità strumentale, e sul versante *logico* vede nella razionalità strumentale la consacrazione del progresso storico e la sua giustificazione. In questo modo la tecnica ha dato completa attuazione al principio hegeliano: "Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale",²⁴ nel senso che la razionalità tecnica giustifica la realtà, e la realtà giustifica la razionalità tecnica, le cui categorie, a questo punto, diventano "oggettive", e perciò le uniche in cui la realtà acquista il proprio senso, all'insegna della funzionalità, nella duplice veste di *giustificazione storica* e di *convalida dello statuto categoriale* della tecnica.

A questo punto sperare in un primato dell'uomo nei confronti della tecnica e in una subordinazione di quest'ultima alle decisioni umane significa non essersi resi conto che la tecnica non è una "cosa" tra le altre a disposizione dell'uomo, ma è il *medium* attraverso cui gli uomini percepiscono, pensano ed esprimono i rapporti con i loro simili e con il mondo in cui si trovano a coabitare. Come modalità dell'essere sociale che permea la totalità, la tecnica e la logica funzionale che la presiede non rappresentano l'*alienazione* dell'uomo, da cui con qualche rivoluzione ci si può riscattare, ma il *pre-requisito* dell'esistenza umana, la catena che, per quanto dorata, avvolge tutti gli individui, ponendosi come condizione ormai imprescindibile della loro esistenza.

L'azione funzionale e il processo di deidentificazione.
L'esser condizionato e prodotto dalle relazioni funzionali e strumentali dell'apparato tecnico non è per l'uomo cosa da poco. E se ancora non si può dire che i singoli individui sono ormai solo una parte funzionale dell'apparato, si può però dire che alla loro attività è già stato sottratto quel *finalismo dell'agire* che fa la differenza biologica tra l'uomo e le altre specie.

Come funzionari della tecnica, infatti, gli individui vengono *deidentificati* e, nel segno della *sostituibilità*, che è il luogo eminente in cui si celebra la deidentificazione, visualizzano se stessi come semplici titolari di prestazioni, in vista dell'efficienza di un apparato che, a differenza di quello economico, non consente di individuare l'autore, perché l'autore è assente. Se, come ci ricorda Marx, lo schiavo romano era legato alle catene del suo proprietario, e il salariato a quelle del capitalista,²⁵ il funzionario dell'età della tecnica è legato a quelle catene che sono le opere della sua mente e delle sue mani che, in quanto prescritte dalla razionalità del sistema, appaiono del tutto naturali.

Per questo *l'orizzonte della funzionalità è intrascendibile*. A differenza infatti di quanto accade nel mondo economico, dove l'essenza umana si *aliena* in altro da sé, nel mondo tecnico l'essenza umana si *identifica* in quell'altro da sé che sono le procedure prescritte dall'apparato come universali condizioni di vita. Ma quando l'*identità* reperisce se stessa nell'*identificazione*, all'individuo è tolta fin dall'inizio la possibilità di percepire sé al di fuori della propria funzione, e quindi la possibilità, ancora concessa nel regime dell'alienazione, di un ritorno all'essenza umana non funzionalizzata.

Se nell'età della tecnica l'orizzonte della funzionalità appare intrascendibile, sarà in questo orizzonte che dovremo cercare il nuovo significato di antiche parole come "individuo", "massa", "libertà", "comunicazione", "ricerca di senso", "corporeità", "psiche". Si tratta infatti di parole che la tradizione ci ha consegnato iscritte in quell'*orizzonte antropologico* che, non essendo più egemone ma subordinato allo scenario tecnico, non è più in grado di garantire a queste parole l'antico spessore del loro significato.

¹ Si veda a questo proposito di C. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire* (1952), tr. it. *Razza e storia*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, pp. 97-144, e *Le totémisme aujourd'hui* (1962), tr. it. *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1976.

² PLATONE, *Fedone*, 67c-d. Il motivo ritorna anche qualche passo più avanti e precisamente in 83a dove leggiamo che "La filosofia esorta l'anima a raccogliersi e a concentrarsi [*sylléghethai kai hathroizesthai*] tutta in se stessa". A questo proposito, cfr. il capitolo 14, § 1: "Platone: l'anima come fondamento del sapere", e, al capitolo 48, § 4, il sottoparagrafo: "Platone e l'origine dell'anima".

³ ARISTOTELE, *Dell'anima*, Libro I, 410b, 29-30.

⁴ DIOGENE LAERZIO, *Vite filosofiche*, Libro VIII, 31, Laterza, Bari 1983, vol. II, p. 330.

⁵ T. PARSONS, *The social system* (1951), tr. it. *Il sistema sociale*, Comunità, Milano 1965, p. 13.

⁶ Il brano di Parsons recita: "È opportuno, in termini di azione, distinguere nell'universo degli oggetti le tre classi degli oggetti 'sociali', degli oggetti 'fisici' e degli oggetti 'culturali'. Un oggetto sociale è un soggetto agente, a sua volta suscettibile di essere un qualsiasi altro soggetto individuale (*alter*), o il soggetto agente preso come punto di riferimento da parte di se stesso (*ego*), oppure una collettività considerata come un tutto unitario agli scopi dell'analisi dell'orientamento. Gli oggetti fisici sono unità empiriche che non 'interagiscono' con l'*ego*, né gli 'rispondono': essi sono mezzi e condizioni della sua azione. Gli oggetti culturali sono elementi simbolici della tradizione culturale - idee o credenze, simboli espressivi o modelli di valori - che vengono considerati dall'*ego* come oggetti situazionali e non sono 'interiorizzati' come elementi costitutivi della struttura della sua personalità". Ivi, p. 12.

⁷ ARISTOTELE, *Etica eudemia*, Libro II, 10, 1226b, 8-13.

⁸ M. WEBER, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), tr. it. *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, pp. 58-59.

⁹ S. NATOLI, *Comunicazione e decisione. Pubblico e privato in una società complessa* (1982), in *Vita buona vita felice*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 104. Il testo di Natoli recita: "Un sistema sociale ha sempre bisogno di immagini che lo raffigurino come sistema integrale. La nozione di pubblico è metafora di questa intenzionalità; la nozione di privato assume quest'unità come quadro di riferimento, per differenziare i comportamenti in relazione agli interessi. I soggetti empirici si dispongono secondo queste due direzioni. Le due nozioni sono funzioni organizzative all'interno del sistema e ne rappresentano l'unità: ora, l'unità di riferimento è appunto una metafora ideologica del sistema. Non è del tutto teoria, non è neppure menzogna".

¹⁰ TH. HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio tertia: De cive* (1642), tr. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, capitolo XIV, § 2, in *Opere politiche*, Utet, Torino 1971, vol. I, pp. 269-271.

¹¹ Sull'illeggibilità del soggetto preso nella sua singolarità ha particolarmente insistito S. Natoli che, in ordine alla posizione in cui viene a trovarsi il singolo soggetto nelle società complesse, scrive: "Già Aristotele notava come gli individui singolarmente presi non bastano a se stessi; l'assunto rimane valido: quel che è cambiato è il gioco delle sufficienze, ossia lo spessore materiale delle relazioni e l'insieme dei criteri di leggibilità. Un soggetto ormai è sempre meno riconoscibile direttamente e in se stesso: ne segue che, per darne conto delle aspettative e delle decisioni dei soggetti in generale, bisogna operare a livelli alti di logica e di artificialità". S. NATOLI, *Soggettivazione e oggettività. Appunti per un'interpretazione dell'antropologia occidentale* (1986), in *Vita buona vita felice*, cit., pp. 29-30.

¹² K. RENNER, *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion* (1929), tr. it. *Gli istituti di diritto privato e la loro funzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 228.

¹³ K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1867-1883), tr. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964, Libro I, sezione I, capitolo I, § 4, p. 103.

¹⁴ Cfr. il capitolo 41: "Il mondo della tecnica e la reificazione dell'uomo".

¹⁵ Una lucida analisi del passaggio dall'*alienazione* nel sistema all'*identificazione* con il sistema è svolta da R. MADERA, in *Identità e feticismo. Forma di valore e critica del soggetto. Marx e Nietzsche*, Moizzi, Milano 1977, e in particolare Parte I, capitolo IV: "Reificazione e personificazione: il circolo vizioso e implacabile del nichilismo" pp. 89-154.

¹⁶ K. MARX, *Il capitale*, cit., Libro I, sezione I, capitolo III, § 2, pp. 139-140.

¹⁷ Cfr. il capitolo 42, § 6: "Marx: l'ideologia come falsa coscienza e come progettazione sociale".

¹⁸ K. MARX, *Il capitale*, cit., Libro I, sezione III, capitolo V, § 2, p. 229.

¹⁹ Ivi, Libro I, sezione IV, capitolo XIII, § 5, p. 467.

²⁰ R. MADERA, *Identità e feticismo*, cit., p. 112.

²¹ A questo proposito si veda di U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 1984, e in particolare Parte I, il capitolo 3: "Il monoteismo della ragione", e il capitolo 4: "L'ambivalenza simbolica", pp. 39-62.

²² P. VALÉRY, *Poésie et pensée abstrait*, in *Œuvres*, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris 1957, vol. I, p. 1333.

²³ G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), tr. it. *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 138-141.

²⁴ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 15.

²⁵ "Dal punto di vista sociale la classe operaia, anche al di fuori dell'immediato processo lavorativo, è un *accessorio* del capitale quanto il morto strumento di lavoro. Perfino il suo consumo individuale è entro certi limiti solo un momento del processo di riproduzione del capitale. Ma il processo provvede a far sì che questi suoi strumenti autocoscienti della produzione non scappino, spostando continuamente il loro prodotto dal loro polo al polo opposto, quello del capitale. Il consumo individuale da una parte provvede alla loro conservazione e riproduzione, dall'altra, distruggendo mezzi di sussistenza, provvede al loro costante riapparire sul mercato del lavoro. Lo schiavo romano era legato da catene al suo proprietario, il salariato è legato al suo da fili invisibili. L'apparenza della sua autonomia viene mantenuta dal costante variare del padrone individuale e dalla *fictio juris* del contratto." K. MARX, *Il capitale*, cit., Libro I, sezione VII, capitolo XXI, p. 629.

50. La libertà come dissimulata schiavitù

La tecnologia provvede a una razionalizzazione egregia della non-libertà dell'uomo, e dimostra l'impossibilità "tecnica" di essere autonomi, di decidere personalmente della propria vita.

H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione* (1964), p. 172

1. Il sogno dello schiavo e la libertà astratta

C'è un senso in cui è possibile dire che la tecnica, offrendo scenari di opportunità che la storia non ha mai conosciuto, ha ampliato a tal punto le condizioni di libertà da rendere necessaria una riformulazione di questa nozione, così carica di storia e di senso, ma anche di equivoci che è opportuno dissolvere, se si vuole evitare il "sogno dello schiavo" il quale nasconde a se stesso la propria condizione per consegnarsi alla magia di "idee generali" che Nietzsche così descrive:

Le idee generali sono fissate non già dall'uomo che ha bisogno dell'arte, bensì dallo schiavo, il quale, per sua natura, deve designare tutti i suoi interessi con nomi ingannevoli, per poter vivere. Tali fantasmi, come la dignità dell'uomo e la dignità del lavoro, sono i miseri prodotti di una schiavitù che vuole nascondersi a se stessa.¹

Il Greco antico e la libertà come prerogativa dell'individuo esonerato dal lavoro. Fin dalle sue origini la vicenda umana ha riconosciuto nella schiavitù la condizione inevitabile per l'esistenza di uomini liberi. I greci antichi, con Platone e Aristotele, l'avevano persino teorizzata, a partire dalla considerazione che se la felicità consiste nella vita contemplativa, questa esige come sua condizione una *libertà dal bisogno* che altri dovranno soddisfare perché si diano uomini liberi che, nell'ozio (*scholé*), possano dedicarsi alla pura contemplazione. Scrive in proposito Aristotele:

Per quanto si estende la speculazione, di tanto si estende anche la felicità, e in quelli in cui si trova maggiore speculazione vi è anche maggiore felicità, e ciò non per accidente, ma in virtù della contemplazione, perché essa ha valore per se stessa. Di conseguenza la felicità sarà una forma di contemplazione. Ma il contemplativo avrà bisogno anche della prosperità esteriore, dal momento che è un uomo. La natura umana, infatti, non è di per sé sufficiente per esercitare la contemplazione, ma occorre anche che il corpo sia in buona salute e che riceva cibo e ogni altra cura.²

A ciò provvedono gli schiavi, che con il loro lavoro creano le condizioni per quell'ozio filosofico senza di cui non si dà vita contemplativa, con conseguente felicità per quanti sono in grado di accedervi. In questo modo Aristotele stabilisce che la felicità esige, come sua condizione, la *libertà dal lavoro*, e siccome questa libertà non è estensibile a tutti gli uomini, la felicità e la libertà che è la sua condizione competono solo ad alcuni individui, per cui:

Nessuno potrebbe rendere partecipe uno schiavo della felicità, a meno che non lo renda partecipe anche di una vita da uomo libero.³

Hegel: la confutazione della concezione greca e l'affermazione della libertà come prerogativa della natura umana. Commentando la concezione di libertà elaborata dal pensiero greco, Hegel ne coglie il limite storico dovuto al fatto che:

Nella Grecia antica la libertà personale e la libertà politica erano ristrette al cittadino come tale, e ciò è dovuto al fatto che lo spirito ha avuto questa coscienza di se stesso. Ma questo spirito, e la coscienza di esso, era ancora uno spirito inficiato di natura e di elementi naturali, e perciò particolare. La libertà della persona non poteva essere libertà dell'uomo in sé, perché lo spirito non si era ancora compreso nella sua purezza, e lo spirito assoluto non era ancora oggetto. Per questo solo *individui particolari* potevano avere libertà personale e politica.⁴

A parere di Hegel, dunque, il Greco antico pensa ancora l'uomo come *individuo* e non come *natura universale* a cui la libertà compete per essenza; ne consegue che:

La bella libertà, la libertà dell'individuo non è ancora avvertita in

sé nella sua *universalità*, cioè nel senso che *l'uomo in sé e per sé*, in quanto uomo, debba essere libero, e che la libertà non sia il diritto solo di un'individualità particolare.⁵

Nel denunciare il limite "storico" del pensiero greco, Hegel lo supera con una risoluzione che in realtà sposta i termini del problema. Dire infatti che "la schiavitù ha fine solo quando [...] l'uomo è concepito, secondo la sua *natura universale*, come dotato di ragione", nozione questa che "sorge solo per approfondimento dell'uomo in se stesso", mentre "né Socrate né Platone né Aristotele hanno avuto la coscienza che l'uomo astratto, universale, sia libero",⁶ significa rivendicare un'*idea astratta* di libertà che si addice alla *pura idealità* della natura umana (a "l'uomo in se stesso", dice Hegel), che non assicura né garantisce la libertà dei *singoli uomini* nella concretezza della loro esistenza.

Quando i Greci parlavano di libertà pensavano alle *condizioni materiali* della sua attuazione, quando ne parla Hegel ne discute come di una *prerogativa della natura umana*, senza farsi carico delle condizioni necessarie al suo effettivo esercizio. Come scrive S. Natoli:

Il pensiero greco ha un concetto *limitativo* della libertà, ma anche positivo. La libertà come *proprium* della natura umana è un concetto tanto assoluto quanto vuoto: di contro a questa idea, o sogno dello spirito, il Greco oppone l'*esperienza* della libertà. Gli uomini sono liberi non tanto perché forniti di un'interiore volontà, non tanto perché soggetti giuridici di decisione, ma in quanto realmente decidono.⁷

Nietzsche: la confutazione della concezione hegeliana della libertà e la ripresa del motivo greco della schiavitù come "crudele necessità" per la promozione della cultura. Quando si dissolve la concretezza dell'esperienza nell'astrattezza dell'idea, quando si dice che l'uomo è libero per natura, senza dire se questa natura si realizza in ogni uomo, allora la libertà diventa un nome vuoto o, come dice Nietzsche, "ingannevole", a disposizione dello schiavo costretto a "designare tutti i suoi interessi con nomi ingannevoli per poter vivere". Contro la filosofia della storia di Hegel, che risolve nell'*idea* di libertà quella che in realtà è la faticosa e mai garantita *conquista storica* della libertà,

Nietzsche ribadisce la concezione greca della libertà che:

Si appoggia su una base terribile che si fa riconoscere nel sentimento indefinito della vergogna. Perché esista un terreno vasto, profondo e fertile per lo sviluppo della cultura che è soprattutto un veritiero bisogno di arte, la stragrande maggioranza degli uomini deve essere al servizio di una minoranza, deve essere sottomessa – in una misura *superiore* alla sua miseria individuale – alla schiavitù dei bisogni impellenti della vita. A spese di questa maggioranza e attraverso il suo lavoro supplementare quella classe privilegiata deve essere sottratta alla lotta per l'esistenza, per produrre un nuovo mondo di bisogni e per soddisfare a questi. Conformemente a ciò dobbiamo trovarci d'accordo nel considerare come verità – che suona crudele – l'affermazione che *la schiavitù rientra nell'essenza di una cultura*: una verità certo che non lascia alcun dubbio sul valore assoluto dell'esistenza. Tale verità è l'avvoltoio che divora il fegato al fautore prometeico della cultura. La sventura degli uomini che vivono faticosamente deve essere ancora aumentata, per rendere possibile a un ristretto numero di uomini olimpici la produzione del mondo dell'arte.⁸

La libertà, come è indicata dai Greci e da Nietzsche, spiega, nella sua crudeltà, la matrice violenta della nostra storia e il falso inganno nascosto nella soluzione hegeliana, che risolve nella libertà astratta del genere umano la non-libertà degli uomini concretamente esistenti. Questa non-libertà non è infatti, come ritiene Hegel, un tratto tipico di una *formazione storica* qual era quella della Grecia antica, per la quale “al bel tipo della sua libertà, è connessa e deve per forza essere connessa la schiavitù”,⁹ ma questo tipo di non-libertà è una *costante di quella volontà anonima* che ritroviamo alla base di tutte le forme di potere che foggiano organizzazioni e apparati, dove, scrive Nietzsche,

L'uomo è soltanto uno strumento di fenomeni della volontà infinitamente più grandi di quanto egli possa considerare se stesso, nella figura del singolo individuo.¹⁰

Non dunque solo la cultura greca, ma ogni cultura, anche la più avanzata, dietro l'immagine di un'umanità riuscita, nasconde la non-libertà degli uomini come sua condizione perché, scrive sempre Nietzsche:

La cultura, lasciva Cleopatra, getta ancora sempre le perle più preziose nella sua aurea coppa: queste perle sono le lacrime di compassione per lo schiavo e per la sventura dello schiavo.¹¹

A questo punto la concezione greca della libertà non è tanto espressione di “uno spirito inficiato di natura che ancora non si è compreso nella sua purezza”, come riteneva Hegel, ma un modello alto che chiede la sua realizzazione universale, dove “universale” non significa riferirsi hegelianamente all’essenza dell’uomo, perché, ce lo ricorda Nietzsche: “l’uomo in sé, l’uomo in assoluto non possiede né dignità, né diritti, né doveri”,¹² ma significa realizzare per *tutti* quella libertà che i Greci ritenevano possibile per pochi: quindi realizzare non *idealisticamente*, ma *materialmente* quella libertà.

2. L'economia e l'oggettivazione dei rapporti come fondamento della libertà personale

La soggettività dei rapporti tra il servo e il suo signore nell'economia antica e medioevale. Il limite storico della libertà, com’era concepita dai Greci, non dipende, come vuole Hegel, dal fatto che i Greci pensano l’uomo come “individuo particolare” e non nella sua “natura universale, come uomo in sé e per sé”, ma dipende dal fatto che la relazione tra l’uomo libero e la sua proprietà da un lato e i suoi subordinati dall’altro è di *natura soggettiva*, dove i fattori che intervengono a circoscrivere gli spazi di libertà sono assolutamente *personali e immediati*, secondo lo stile della soggettività che possiede la proprietà e la subordinazione delle altre soggettività alla sua.

Questo modello, evidente nella relazione schiavo-padrone che è alla base dell’economia antica, si protrae nel medioevo nella relazione feudale tra servo della gleba e signore delle terre, per estendersi nell’età moderna nella subordinazione personale dell’apprendista al maestro nell’artigianato, e del mercante al proprietario di merci nell’attività commerciale.

Solo con l’avvento dell’economia moderna, dove si registra il passaggio da un’economia di sussistenza a un’economia di produzione, si assiste a un ampliamento dello spazio individuale di libertà, dovuto non a rivoluzioni, ma al

progressivo prevalere degli elementi oggettivi su quelli personali, e questo tanto nel rapporto del signore con la sua proprietà, quanto nel rapporto del signore con i subordinati, che cessa di essere soggettivo e personale, per diventare oggettivo e tecnico.

L'oggettivazione dei rapporti nell'economia moderna: gradi di obbligazione e spazi di libertà. L'oggettività dei rapporti viene guadagnata a un primo stadio quando il diritto dell'uomo libero che impone l'obbligo non investe più l'intera personalità di chi compie la prestazione (come nel caso dello schiavo o del servo della gleba, che appartengono per intero al signore, il quale può chieder loro servizi illimitati), ma investe solo il *prodotto del suo lavoro*, come può essere un'aliquota dei prodotti del suolo o una quantità fissata una volta per tutte di cereali e di bestiame.

In questo secondo caso, chi è investito dall'obbligo gode di una maggior *libertà personale* rispetto allo schiavo o al servo della gleba perché, una volta che il signore riceve il tributo pattuito, diventa indifferente al tipo di conduzione economica del contadino, e perciò dimette quella sorveglianza, quei sistemi coercitivi e quell'oppressione che invece regolano la vita dello schiavo. In questo stadio si assiste a una prima separazione della personalità come tale dal rapporto di obbligazione, con conseguente ampliamento dello spazio di libertà, perché il rapporto di dipendenza non è più *personale e soggettivo*, ma *materiale e oggettivo*.

Lo stadio ulteriore è quello in cui chi è investito dall'obbligo non deve, a chi ne detiene il diritto, il *risultato del suo lavoro*, ma semplicemente il *prodotto in sé e per sé*, senza dover render conto attraverso quale lavoro il prodotto è stato ottenuto, e soprattutto se chi adempie l'obbligo vi sia giunto con il proprio lavoro. Se poi il tributo non viene più pagato *in natura* ma *in denaro*, l'attività di chi è investito dall'obbligo non è più vincolata in una determinata direzione, ma può muoversi in tutti i settori produttivi capaci di garantire quel tributo in denaro sancito dall'obbligo.

Il denaro come mezzo tecnico di liberazione: dallo scambio simbolico al valore di scambio. Il denaro, con la

sua *oggettività* e *impersonalità*, è la prima macchina di liberazione dai vincoli dell'obbligazione perché, con l'introduzione di questo strumento tecnico, il rapporto di dipendenza non riguarda più la *persona* di chi è investito dall'obbligo, e neppure il *risultato del suo lavoro*, né il *prodotto in sé e per sé*, ma solo quella rappresentazione dei valori produttivi che lascia la persona libera di muoversi come vuole, con l'unico vincolo di attenersi a quei patti che trovano la loro attuazione nello *scambio*. Lo scambio attraverso il denaro rappresenta, come ci ricorda G. Simmel, il più grande "progresso funzionale della civiltà",¹³ perché fa sì che l'appagamento di un bisogno non si colleghi necessariamente a una rapina o a un furto.

Come ci ricorda M. Mauss nel suo *Saggio sul dono*,¹⁴ prima dello *scambio in denaro* in cui si determina il "valore di scambio" l'umanità conosceva solo quello *scambio simbolico* che si esprimeva nella rapina e nel dono, in cui il vantaggio sta tutto da una parte e la perdita tutta dall'altra. A regolare lo scambio simbolico erano i rapporti di forza: la forma *munifica* di chi nel dono celebrava la sua potenza e insieme la sudditanza del beneficiario, oppure la forza *difensiva* di chi era in grado di mantenere i suoi beni respingendo i rapinatori. Nella rapina e nel dono, che sono le forme più primitive di cambiamento di proprietà, in gioco non sono tanto gli oggetti, quanto le soggettività che si confrontano, i loro sentimenti, le loro passioni, la loro volontà.¹⁵

Con l'introduzione del denaro, la *soggettività* si assenta, e nello scambio entrano in gioco solo gli *oggetti* e il loro valore espresso in denaro. Una quantità sempre maggiore di contenuti di vita si spersonalizza e viene *oggettivata*, non solo perché detti contenuti si spogliano di valori soggettivi e vissuti psicologici, ma perché, nella forma oggettivata che assumono e nella relazione di scambio in cui si immettono, diventano *transindividuali*, ed entrano in un mondo dove è possibile appropriarsene senza lotta e reciproca oppressione.

Nello scambio, l'avere e il voler-avere personali si traducono in un'azione oggettiva che va al di là dell'interazione dei soggetti, prescinde dai rispettivi impulsi e prevaricazioni, perché chi riceve nello stesso tempo dà, secondo il modulo di quel *reddere rationem* in cui, come ci ricorda Heidegger,¹⁶ è

l'origine prima di quella *ratio* o "ragione" che mette a tacere il desiderio immediatamente soggettivo, obbligando a una valutazione oggettiva, quindi a una riflessione, e infine a un reciproco riconoscimento.

Sembra che lo spazio della libertà, considerata non idealisticamente, ma nelle *condizioni materiali* del suo esercizio, cresca proporzionalmente al progressivo assentarsi della soggettività nelle relazioni interpersonali, che in questo modo si fanno sempre più oggettive e, attraverso la mediazione del denaro in cui si esprime il valore dello scambio, più leggibili, più prevedibili, e quindi più razionali.

3. La tecnica e l'oggettivazione delle prestazioni come fondamento della libertà impersonale

L'irrelevanza del fattore personale e l'incremento della libertà. Se l'economia, attraverso la mediazione del denaro dalla natura indifferente e oggettiva (*pecunia non olet*), favorisce la rimozione dell'elemento personale dalle relazioni fra gli uomini, la tecnica, come apparato di strumenti e competenze fra loro interdipendenti, esige la più completa indifferenza nei confronti delle persone implicate, perché solo la libertà di *sostituzione* delle stesse garantisce la funzionalità e l'efficienza dell'apparato.

Nelle epoche precedenti la cerchia di relazioni da cui ciascun uomo dipendeva per la soddisfazione dei suoi bisogni, delle sue necessità e delle sue aspirazioni era alquanto ristretta, per cui ogni rapporto aveva un carattere spiccatamente personale, con riferimento a uomini determinati, conosciuti personalmente, in un certo modo inconfondibili, perché quanto minore è il numero delle funzioni reciprocamente collegate, tanto più stabili, rilevanti e identificabili sono gli uomini che le rivestono.

Con l'avvento dell'età della tecnica, anche se l'ambito dei nostri bisogni non fosse aumentato, sono le stesse necessità elementari che abbiamo in comune con gli antichi e i primitivi, quali il cibo, il vestiario, l'alloggio, a esigere, per la loro soddisfazione, un apparato di interdipendenze a tal punto esteso da cancellare le personalità che stanno dietro le rispettive prestazioni. Ciò significa che quanto più numerose

sono le condizioni materiali da cui, per effetto della complessità tecnologica, dipendono l'essere e l'agire degli uomini, tanto maggiore è il numero delle persone a cui ciascuno deve relazionarsi. Ma queste persone assumono significato solo in quanto forniscono una determinata prestazione, mentre quello che in se stesse sono come persone, al di là della loro prestazione, risulta del tutto irrilevante.

Questa irrilevanza è ciò per cui l'uomo dell'età della tecnica è molto più libero dell'uomo delle epoche precedenti, che doveva pagare la scarsità dei rapporti di dipendenza con l'angustia dei rapporti personali, e soprattutto con la sua personale insostituibilità. Infatti, quanto più è esteso il sistema delle dipendenze, tanto più la relazione si riduce a rapporto funzionale, e la soggettività di quanti si contattano si eclissa dietro l'oggettività unilaterale delle rispettive prestazioni.

Anche se oggi i rapporti di reciproca dipendenza tra gli uomini non sono ancora del tutto oggettivati e appiattiti sulle loro prestazioni, non c'è dubbio che le esigenze di efficienza e funzionalità proprie della tecnica tendono a far dipendere il soggetto dalle prestazioni di un numero sempre crescente di persone, e perciò a renderlo sempre più libero perché indipendente dalle personalità che si nascondono dietro tali prestazioni. Paradossalmente la libertà di ciascuno cresce proporzionalmente al numero delle dipendenze, perché più questo numero aumenta e più le relazioni si intrecciano, più queste, per ragioni funzionali, si fanno sempre più oggettive e, oggettivandosi, creano spazio per la libertà del soggetto. Ma questa libertà è ancora fruibile? E soprattutto da chi?

L'oggettività delle prestazioni e la libertà come cambiamento degli obblighi. A fare di ciascuno di noi un soggetto con un profilo personale non sono i singoli tratti o elementi costitutivi dell'umano, quali la bellezza, la forza fisica, le capacità intellettuali, le inclinazioni, le attitudini professionali che possono trovarsi come caratteristiche costanti nel quadro di infinite personalità, ma la loro *connessione in un punto focale* che, reagendo su ogni singolo tratto, lo caratterizza come tratto soggettivopersonale. Scrive in proposito G. Simmel:

Non il fatto che egli sia questo e quello fa dell'uomo una personalità inconfondibile, ma la personalità fa sì che egli sia questo o quello. L'enigmatica unità dell'anima non è immediatamente accessibile alla nostra immaginazione, ma lo è soltanto quando si è frantumata in una molteplicità di raggi. Solo attraverso la loro sintesi successiva essa può venir nuovamente definita come unitaria e determinata.¹⁷

Ma è possibile questa sintesi in una società ad alto condizionamento tecnologico? La risposta è: *sempre meno*. Se infatti la tecnica fa crescere il numero delle reciproche dipendenze, la cui funzionalità è garantita dall'eclisse della personalità dietro le rispettive prestazioni, la tecnica finisce con il privilegiare una sola dimensione, cancellando tutte le altre che, solo insieme a quella privilegiata, formerebbero una personalità.

Emblematica è la condizione dell'“impiegato” a cui si richiedono solo quei tratti specifici o quegli aspetti della sua personalità previsti dal suo “impiego”, che è oggettivamente preconfigurato da prestazioni già descritte e prescritte.¹⁸ Traducendo ogni agire socialmente utile in una prestazione oggettiva, la tecnica crea sopra il *mondo delle personalità* un *mondo di forme oggettive* in cui sono descritte le prestazioni funzionali. Queste prescrivono alle personalità solo quelle manifestazioni determinate che corrispondono alle forme oggettive le quali, a loro volta, rispetto al mondo delle personalità, si comportano come le idee dell'iperuranio platonico nei confronti dei corpi del mondo sensibile.

A questo punto la personalità non può esprimersi se non limitandosi a quel tipo di prestazione unilaterale in cui l'apparato tecnico divide, fissa e oggettiva l'azione sociale complessiva, a partire dalla quale e in ordine alla quale la singola personalità è autorizzata ad esprimersi. Come figura ideale, indipendente dalla personalità di coloro che la interpretano, la prestazione è attraversata da individui che, oltre a non essere più distinti l'uno dall'altro, non hanno alcuna possibilità di esprimere, nella singola prestazione determinata e circoscritta, la totalità della loro personalità, che sempre più si riduce a puro sostegno di una funzione rispetto alla quale la qualità personale è del tutto indifferente.

In un mondo di dipendenze oggettive, dove in relazione

entrano unicamente le prestazioni, nella più assoluta indifferenza della qualità soggettiva degli attori, la libertà che si guadagna non è l'*indipendenza* interiore dell'individuo, che è rivendicabile solo in un contesto di relazione, ma semplicemente la sua *non dipendenza*, che equivale al puro isolamento perché, in un contesto relazionale che non mette in gioco le soggettività, non c'è una controparte rispetto a cui rivendicare la propria libertà.

Questa è la ragione per cui nell'età della tecnica possiamo parlare solo di *libertà impersonale*, perché in gioco non sono le qualità personali degli attori, ma solo l'intreccio delle loro prestazioni in un avvicinarsi ininterrotto di vincoli e liberazione dai vincoli, dove il sentimento di libertà si riduce al puro e semplice cambiamento degli obblighi.

4. La scissione della personalità come condizione della libertà

Dalla libertà di obbedire o disobbedire alla libertà di scegliere. La riduzione della libertà a puro e semplice cambiamento degli obblighi, se da un lato può dare l'idea dello schiavo travestito alle strette dipendenze del processo produttivo, le cui regole delimitano tanto la libertà di prestazione quanto la libertà di iniziativa (quindi, nella metafora hegeliana, sia il "servo" sia il "signore"), dall'altro, liberando dal rapporto di dipendenza di natura individuale, amplifica il concetto di libertà, spostandolo, come scrive S. Natoli, dal semplice "diritto di obbedire o disobbedire, di resistere o violare",¹⁹ tipico delle società antiche, feudali e signorili, al "diritto di scegliere" dischiuso dalle società complesse ad elevato tasso tecnologico, dove la scelta non riguarda ovviamente il tipo di personalità da esprimere, ma il tipo di prestazione a cui vincolarsi.

La separazione tra personalità e prestazione come spazio di libertà. Il vincolo che lega la personalità alla prestazione è ambivalente, perché, se da un lato la prestazione fa del soggetto individuale una parte di quel sistema oggettivo in cui la tecnica ha risolto il mondo, dall'altro è pur sempre un veicolo attraverso cui la soggettività individuale ha rapporto

con il mondo, in essa si esprime e si potenzia. Del resto, come scrive N. Luhmann:

L'identità non è una sostanza autosufficiente, ma è una sintesi coordinante che conferisce un determinato ordine ai rinvii ad altre esperienze possibili. In questo senso l'identità è sempre un sistema, la sua stabilità non è basata su un nucleo essenziale invariabile la cui scoperta è compito della conoscenza, ma sul mantenimento della sua funzione ordinatrice di un'esperienza coerente e orientata in senso sociale.²⁰

Nell'età della tecnica tutto ciò accade in quel regime di *oggettività* che, se non elimina la superiorità e la subordinazione, ne elimina le conseguenze psicologiche, perché la tecnica, inserendo superiorità e subordinazione nella forma puramente oggettiva dell'organizzazione, non provoca ripercussioni soggettive: proprio come accade nella gerarchia militare, dove l'obbedienza ai superiori si applica soltanto all'uniforme, come esigenza tecnicamente indispensabile per i fini militari, quindi a una condizione oggettiva che non ha alcun riflesso sulla persona.

La separazione della persona dalla prestazione consente all'apparato tecnico di "lavorare" in base a norme che non sono affatto identiche a quelle degli individui che coinvolge, ma proprio per questo anche relativamente indipendenti da questi. Ciò comporta da un lato che l'apparato tecnico può procedere esclusivamente in base alle proprie esigenze interne, e dall'altro che la vita dell'individuo può svolgersi senza tener conto delle esigenze specifiche dell'apparato.

In un certo modo quella separazione del lavoratore dai mezzi di produzione, segnalata da Marx come principio dell'*alienazione*, potrebbe rivelarsi come una *liberazione*, in quanto sancisce la differenziazione personale del lavoratore come uomo dalle condizioni materiali della tecnica di produzione. Mediante questa differenziazione si manterrebbero tutti i vantaggi tecnici dell'oggettivazione della prestazione e dei suoi presupposti organizzativi, e si eviterebbero le ripercussioni svantaggiose per la soggettività e la libertà individuale.

La libertà come disarticolazione della personalità e la

società impersonale. La separazione tra *personalità* e *prestazione* richiesta dalla funzionalità dell'apparato tecnico produce una disarticolazione all'interno della personalità tra la dimensione *professionale*, che percorre gli itinerari oggettivi previsti dalla funzionalità tecnica, e la dimensione *soggettiva*, in cui sono raccolte quelle energie psichiche non investite nell'oggettività della prestazione. Ciò determina, per la prima volta nella storia, la possibilità per l'individuo di entrare in relazione con gli altri individui, e quindi di "fare società" senza che ciò comporti un qualsiasi legame di natura personale, con la conseguente rinuncia alla propria riservatezza o a una parte della propria libertà.

Mentre nell'età pre-tecnologica non era possibile distinguere l'individuo dal gruppo di appartenenza, oggi la scissione tra personalità e prestazione da un lato e, all'interno della personalità, tra energia funzionale all'apparato tecnico ed energia psichica non investita nella prestazione, fa sì che il rapporto del singolo con la comunità non avvenga più sulla base della "legge del tutto o nulla", ma, per effetto della frammentazione della personalità, il rapporto può avvenire con l'investimento di una semplice funzione della personalità, al limite la più impersonale, la quale naturalmente entra in contatto con l'elemento impersonale degli altri individui.

Alla disarticolazione dell'individuo corrisponde una disarticolazione del rapporto sociale, con la creazione di una *società impersonale*, a cui l'individuo si relaziona con la sua prestazione, e di una *società personale*, come la famiglia, gli amici, il gruppo etnico, dove l'individuo è meno libero perché, al pari del primitivo, è legato ai suoi simili non dal perseguimento di uno scopo raggiungibile con prestazioni oggettive, ma da valenze affettive, simboliche, religiose, politiche, secondo quella "legge del tutto o nulla" che azzerà gli spazi di libertà.

L'impersonalità dei rapporti sociali come condizione della libertà personale. Si realizza in questo modo il paradosso per cui il passaggio dalla società semplice alla società resa complessa dall'intreccio dei condizionamenti tecnici, rendendo impersonali i rapporti sociali, aumenta il tasso della libertà personale, a cui però resta come spazio

espressivo o il ripiegamento su se stessa, o l'investimento in quelle relazioni individuali a stretto legame, come la famiglia o l'amicizia, dove il margine di libertà è ridottissimo. Lo schema di questa contraddizione attraversa l'intera vita sociale, con ripercussioni sulla vita individuale, quando la funzione che all'individuo spetta come membro impersonale dell'organismo sociale entra in collisione con quello che l'individuo aspira ad essere come soggetto globale.

5. La complessità dell'apparato tecnico e la libertà come competenza

Il sapere come condizione della libertà di prestazione.

Rinviando alle pagine successive l'illustrazione dei modi con cui la tecnica risolve la contraddizione tra esigenze della personalità ed esigenze della prestazione, con svuotamento della personalità e suo appiattimento sulla prestazione, individuiamo nella *competenza* lo spazio di libertà che la tecnica concede sul versante oggettivo della prestazione.

Se per libertà intendiamo l'esercizio della libera scelta a partire dalle condizioni esistenti, dobbiamo dire che le società tecnologicamente avanzate offrono uno spazio di libertà decisamente superiore a quello concesso nelle società poco differenziate, nelle quali, come abbiamo visto, la qualità dei legami e l'omogeneità sociale riducono il margine di libertà a quello elementare dell'obbedienza o della disobbedienza.

La tecnica, infatti, avendo come suo imperativo *la promozione di tutto ciò che si può promuovere* senza alcun vincolo finalistico, e senza alcun impedimento che istanze non tecniche come l'ideologia, l'etica, la politica siano davvero in grado di frapporre,²¹ crea un sistema aperto che di continuo genera un ventaglio sempre più allargato di opzioni, le quali diventano via via praticabili in base ai livelli di competenza che i singoli individui sono in grado di acquisire. Torna qui in tutta la sua attualità il principio socratico che identifica la *virtù* con il *sapere*, nel senso che tanto maggiore è l'acquisizione di quantità significative di informazioni, tanto maggiori sono le possibilità di movimento e quindi gli spazi di libertà espressiva.

L'individuo come risultato delle sue prestazioni. Si tratta

di una libertà che, essendo libertà di prestazione oggettiva, non riguarda il *nucleo soggettivo* della personalità dell'attore, ma su questo retroagisce, perché la personalità non è indifferente all'azione quotidianamente eseguita, la quale a sua volta non può essere intesa se non come relazione all'apparato tecnico che la significa. Ciò vuol dire che la qualità personale dell'individuo non preesiste alle opportunità dischiuse dall'apparato, ma si determina e guadagna il suo profilo di personalità apprendendo le regole del gioco e praticandole.

Per effetto di questo apprendimento e di questa pratica, le personalità saranno riconoscibili a partire dalle regole del gioco a cui prendono parte, esattamente come accade alle carte da gioco, la cui identità non preesiste al gioco, ma viene loro conferita dalle regole del gioco in cui si immettono. Riflettendo sul nesso *identità e regole del gioco*, G.E. Rusconi scrive:

Gli attori sociali apprendono giocando; esercitano cioè una delle prerogative tipiche dell'identità. E apprendono secondo le regole del gioco in cui sono entrati. In forza delle repliche dell'avversario l'attore – se è razionale – modifica l'insieme delle sue opzioni e il suo piano d'azione. [...] Ma se accettiamo questa prospettiva, abbiamo già ammesso che virtualmente le identità mutano nel gioco.²²

In ciò l'epoca della tecnica non si distingue dalle epoche pretecnologiche che l'hanno preceduta, perché mai un soggetto è stato riconoscibile direttamente in se stesso indipendentemente dall'ordine delle relazioni in cui si è immesso.²³ La differenza è se mai nella *qualità* della relazione, che nell'età della tecnica non è più soggettiva e antropologica, ma oggettiva e di prestazione, dove a dettare le regole non è l'uomo con la sua soggettività, ma l'apparato con la sua funzionalità.

Ora, proprio perché la libertà, e il suo incremento concesso dalla tecnica, è libertà di movimento all'interno dell'apparato, proporzionale ai livelli di competenza dei meccanismi dell'apparato stesso, non è improprio definire questo genere di libertà, con le parole di Nietzsche, come una forma di "dissimulata schiavitù":

Noi moderni abbiamo due concetti che mancavano ai Greci e che

sono dati, per così dire, come strumenti di consolazione a un mondo che si comporta in un modo del tutto degno di schiavi, pure evitando timorosamente la parola “schiavo”: noi parliamo della “dignità dell’uomo” e della “dignità del lavoro”. Tutti si tormentano per perpetuare una vita miserabile: questo tremendo bisogno costringe a un lavoro divorante, che l’uomo (o meglio l’intelletto umano), sedotto dalla “volontà”, ammira talvolta come un qualcosa pieno di dignità. [...] Lo schiavo, infatti, per sua natura, deve designare tutti i suoi interessi con nomi ingannevoli, per poter vivere. Tali fantasmi, come la dignità dell’uomo e la dignità del lavoro, sono i miseri prodotti di una schiavitù che vuole nascondersi a se stessa.²⁴

Questa dissimulata schiavitù è mascherata dall’apparente razionalità dell’apparato che cancella l’irrazionalità dell’arbitrio del signore. Diciamo “apparente” perché, se la razionalità è la perfetta congruenza tra mezzo e scopo, là dove lo scopo diventa mezzo per un’ulteriorità di scopi che si susseguono in un processo all’infinito, la razionalità mostra il suo lato oscuro, più oscuro dell’irrazionalità dell’arbitrio del signore.²⁵

6. La tecnica e il potenziamento della libertà di ruolo

L’assorbimento dell’identità personale nell’identità di ruolo. Se l’identità personale è data dalle prestazioni svolte all’interno dell’apparato, nell’età della tecnica non si dà libertà se non come *libertà di ruolo*. “Ruolo” si chiamava il rotolo di pergamena sul quale l’attore del teatro leggeva la sua parte. Nella rappresentazione teatrale interessante non era l’attore in quanto persona privata, ma il “carattere” che l’attore, in virtù del suo ruolo, rappresentava nel contesto drammatico.

Da quando la situazione teatrale divenne schema interpretativo del sistema sociale, la nozione di ruolo servì per definire l’*identità sociale o pubblica* distinta dall’*identità personale o privata*. Oggi, nello scenario dischiuso dall’apparato tecnico che ha risolto l’identità in funzione e prestazione,²⁶ questa distinzione tende ad annullarsi, perché se l’identità è il frutto del riconoscimento, e il riconoscimento avviene solo a livello di funzioni e prestazioni, il ruolo, che definisce l’identità sociale, definisce anche l’identità personale la quale, se volesse distinguersi da quella sociale, non avrebbe

altra via se non quella di astenersi dal ruolo, e quindi dalla socializzazione che passa solo attraverso gli scenari dischiusi dai ruoli.

In questo modo il ruolo, che garantisce l'*identità sociale* soddisfacendo l'esigenza di coerenza fra ruoli reciprocamente attesi e assunti, garantisce anche l'*identità personale*, nella coerenza fra i ruoli rivestiti nei diversi stadi della propria biografia, di cui il *curriculum* traccia il profilo. Nell'età della tecnica noi siamo dei *curricula* in cui sono descritte in successione le nostre risposte funzionali all'apparato che, opportunamente interiorizzate, costituiscono la trama profonda della nostra identità e lo spazio dischiuso alla nostra libertà, che è dunque libertà di ruolo vasta quanto l'articolazione curricolare. Scrive in proposito Habermas:

La sociologia non si accontenta della separazione analitica fra sistema sociale (messa in scena di un dramma) e struttura della personalità (l'attore come persona privata), ma cerca di spiegare la formazione della struttura della personalità dei soggetti agenti stessi a partire da processi socialmente condizionati: cioè dai processi di socializzazione. Essi fanno sì che un substrato, cioè l'organismo del neonato, venga "penetrato" da strutture sociali, fino al punto di poter soddisfare alle istanze fondamentali dell'interpretazione dei ruoli e operare in base alle norme vigenti. [...] In ciò il processo di *socializzazione* è anche un processo di *individuazione*.²⁷

La differente natura dei ruoli: "naturali" nell'età pre-tecnologica, "artificiali" nell'età tecnologica. Da sempre lo spazio della libertà è stato delimitato dal ruolo, essendo l'*interpretazione di un ruolo sociale* lo scopo di qualsiasi processo di apprendimento, che consente quella socializzazione senza la quale nessun individuo perviene, attraverso i processi di identificazione con l'altro e di riconoscimento da parte dell'altro, alla propria identità. La differenza è che nell'età pre-tecnologica i ruoli erano *naturali*, *limitati* e *finalizzati*, mentre nell'età della tecnica sono *artificiali* in quanto prodotti da un'astrazione, tendenzialmente *illimitati* e *senza una finalità* che non sia il semplice progresso tecnologico.

Ciò ha determinato un enorme ampliamento dello spazio

della libertà, proporzionale al numero potenzialmente illimitato dei ruoli artificiali che ciascun individuo può assumere in base alle sue competenze, ma questo spazio esprime solo l'articolazione delle proprie interazioni funzionali, dove gli individui agiscono in quanto impersonano le prestazioni richieste dall'apparato per quelle finalità che sono funzionali all'apparato. Per cogliere il senso di questo passaggio è sufficiente chiarire il concetto di ruolo e le fasi di qualificazione del suo senso.

L'identità di un soggetto può costituirsi solo sul piano dell'intersoggettività dove avvengono quei processi di identificazione che gli altri operano nei confronti del soggetto e il soggetto nei confronti degli altri. Si tratta di processi che consentono al soggetto di *autoidentificarsi*, distinguendo sé dagli altri e ottenendo dagli altri il riconoscimento di tale differenziazione.

L'identità è dunque un prodotto della socializzazione, e siccome nella società, in qualsiasi società, gli individui sono leggibili non in quanto substrati naturali, ma in quanto *interpretano ruoli sociali* regolati da norme, in cui si riflettono le attese di comportamenti complementari che soddisfano condizioni di equilibrio in grado di funzionare in modo autoregolativo, *l'assunzione di ruolo è la condizione della formazione dell'identità del soggetto* e non, come pensa ad esempio la psicologia analitica, la "maschera" (Jung dice la "persona")²⁸ che l'identità indossa per entrare in relazione nel mondo sociale.

Stabilita l'inevitabilità di assunzione di ruolo per il conseguimento dell'identità personale e della consapevolezza di tale identità (*autoidentificazione*), occorre distinguere tra *ruoli naturali*, sufficienti per i processi di identificazione e autoidentificazione nelle società primitive, e *ruoli artificiali* necessari nell'età della tecnica.

Nelle società primitive l'assunzione di ruolo viene decisa a un primo livello in modo binario, contrapponendo il proprio gruppo al gruppo estraneo. Risolto il problema dell'appartenenza, la successiva determinazione di ruolo avviene sulla base di quei fattori naturali quali il sesso, l'età, il ruolo generazionale, che definiscono chiaramente la collocazione di ciascuno nel ciclo vitale che è poi il regime

fondativo dell'organizzazione sociale.

Nelle culture più avanzate la relazione di appartenenza non è più decisa dalla carne e dal sangue, ma da quell'insieme di norme convenute e, in quanto convenute, già artificiali, che fanno dei membri di una comunità dei *cittadini di uno Stato*. L'identità familiare e tribale viene superata dall'identità statale, che non è un semplice allargamento della famiglia o della tribù, perché quando l'individuo, in quanto cittadino, attribuisce priorità al sistema normativo statale, decisivo non è più il rapporto di interiorità o esteriorità rispetto allo Stato, ma la differenziazione interna dei soggetti giuridici tra loro. L'"altro" non è più definito dall'opposizione al proprio gruppo secondo la logica primitiva dell'amico/nemico, ma, per ciascun membro della comunità statale, l'"altro" è ad un tempo uguale e diverso, prossimo e remoto. Incomincia così quella stratificazione dell'identità per cui l'identità personale non coincide più, come nelle società primitive, con l'identità sociale, ma ritaglia un suo spazio privato rispetto all'identità pubblica, che costituisce il punto di riferimento delle relazioni sociali.

Rispetto a quella tribale, l'appartenenza statale, pur essendo caratterizzata da un più alto livello di artificialità, ha ancora pesanti tratti di naturalità, quali il territorio, la lingua, la razza, la religione, che la razionalità tecnica si incarica di eliminare perché limitativi della sua azione. In questo modo la tecnica porta a compimento quell'istanza illuminista che, privilegiando le esigenze della razionalità, pensa all'umanità come a un tutto al di là delle barriere razziali, nazionali, statali e confessionali.

Ma quando l'umanità diventa idealmente un solo gruppo, cosa che può avvenire nella *logica della tecnica* ma non nella *logica dello Stato*, i processi di identificazione e di autoidentificazione non possono più riferirsi ai ruoli primari del sesso, dell'età e del ruolo generazionale come nello stadio dell'identità familiare o tribale, e neppure al ruolo di cittadino come nella logica statale, ma, in concorrenza con tutti questi ruoli, che comunque non vengono eliminati, i processi di identificazione e di autoidentificazione avvengono nella forma di una rappresentazione di sé nella molteplicità dei *ruoli funzionali* dell'apparato tecnico, che supera le vecchie identità non più referenziali a favore di identità sempre più *astratte* e,

in quanto astratte, *artificiali*.

La libertà come possibilità di accesso, di movimento e di distanza dai ruoli. Nell'epoca dischiusa dalla tecnica l'*identità* trova espressione nella capacità dell'individuo di prendere nelle proprie mani l'*organizzazione dei ruoli che esercita*, mentre la sua *libertà* risulta proporzionale alle *possibilità di accesso ai diversi ruoli*. In senso metaforico trova in certo qual modo attuazione quello che Kant prefigurava come "mondo di esseri razionali [*mundus intelligibilis*]" realizzabile "mediante l'autonoma legislazione di tutte le persone come membri",²⁹ dove ciascuno, non essendo costretto a legare la propria identità a determinati ruoli che contraddistinguono un'identità di gruppo (sia esso familiare, tribale o statale), vede aprirsi uno spazio di *libertà di ruolo* che l'umanità nella sua storia non ha mai conosciuto.

Questa libertà non è solo *libertà di movimento fra i ruoli*, ma anche *distanza dai ruoli*, che si esercita non solo nei confronti dell'identità sociale, ma anche nei confronti di quella personale. Né l'una né l'altra infatti possono avere pretese di assolutezza, perché l'*identità sociale*, in quanto funzionale, flessibile e mutevole, ha un carattere fittizio, ma non meno fittizio dell'*identità personale* che, ridotta a pura e semplice organizzazione dei ruoli che si esercitano, deve rimanere subordinata all'identità sociale e, in questa subordinazione, esprimere non una piena individualità, ma quella *pseudo-individualità* che fa da correlato alla *pseudo-normalità* espressa dall'identità sociale.

La libertà di ruolo tra pseudo-individualità e pseudo-normalità. Già Aristotele avvertiva che l'individuo, preso singolarmente, non è riconoscibile direttamente e in se stesso, perché la sua leggibilità passa attraverso quella relazione sociale in cui si evidenzia la natura originariamente politica dell'uomo (*zôon politikón*). Nell'età della tecnica l'assunto aristotelico non solo rimane valido, ma l'aumento della complessità delle relazioni e dei criteri di leggibilità lo rende ancora più valido, perché se l'individuo dovesse proporre la sua identità personale al di là di quella sociale in cui si esprime la normalità apparirebbe folle, e se invece dovesse risolvere la

sua identità personale nella normalità di quella sociale apparirebbe insignificante.

Per evitare follia e insignificanza l'individuo deve giocare quel precario equilibrio che gli consente di render visibile la sua identità sociale e il suo carattere fittizio, e insieme la sua identità personale e il suo carattere fittizio. In questo gioco tra la *pseudo-normalità* e la *pseudo-individualità* sta l'esercizio della sua libertà che, lo ripetiamo, non è solo libertà di movimento tra i ruoli, ma anche e soprattutto *distanza dai ruoli*, sia sociali sia individuali.

Solo esercitando la libertà come distanza e quindi come nonidentificazione, l'individuo evita da un lato la *follia* sottesa alla pretesa assolutezza della propria individualità, e dall'altro l'*anonimato* conseguente all'appiattimento della propria individualità sulla funzionalità del ruolo. Ma è possibile conservare un'identità e una libertà individuale là dove si è costretti a sostenere una pseudo-individualità e a recitare null'altro che il ruolo dell'individuo, il "rotolo di pergamena" su cui è scritta la parte che l'attore deve interpretare?

7. La tecnica e l'impotenza della libertà personale nella frammentazione atomistica degli individui

Storicità della libertà. Siamo soliti considerare la libertà come un'idea eterna nata con l'uomo e caratterizzante la sua natura, ma al tempo stesso non possiamo negare che intere epoche e società sono state, e oggi in molte regioni della terra ancora sono, del tutto prive della libertà, sia in ordine al *concetto* sia in ordine al *contenuto d'esperienza*.

È anacronistico, ad esempio, parlare di libertà, sia di quella reale sia di quella concettualmente elaborata in sede filosofica, prima che si sia formato il concetto moderno di individuo³⁰ a cui riferire l'attributo della libertà come tratto caratteristico della sua esistenza. L'individuo moderno pensa la libertà come possibilità di dominare le cose che lo dominano, quindi come possibilità di ricreare le condizioni della propria esistenza. Questa nozione di libertà era impensabile prima che la ragione scientifica inaugurata da Cartesio facesse intravedere la possibilità di un controllo tecnologico della natura,

distruggendo quell'ordine, *cosmico* per i Greci³¹ e *teologico* per la tradizione giudaico-cristiana,³² in cui l'uomo era inserito come parte di un tutto secondo *necessità* o per *volere di Dio*.

Il disincanto del mondo e la libera assegnazione del senso. La libertà umana nacque dal discredito in cui cadde quest'ordine, dove l'uomo figurava nel posto che gli spettava nell'ordinamento gerarchico dell'universo che si rifletteva nelle gerarchie della società umana. In quell'ordine tutto aveva un senso: dalle stelle del cielo alle cose sulla terra, non ridotte a mera materia prima, a semplici strumenti potenziali dei progetti umani.

Il discredito di quell'ordine prese il nome di "disincanto del mondo", un mondo che in questo modo perse il suo *senso* originario per affidarsi ai *sensi* che la liberò dell'uomo di volta in volta assegnava alle cose. Non sensi compiuti, ma sensi provvisori, compresi tra il recente passato in cui reperire i *mezzi* dell'azione e l'immediato futuro in cui sono i *fini* dell'umana progettazione.

La ragione disincantata e la libertà del pensiero autonomo. Qui si apre la saldatura tra *libertà* e *ragione strumentale*³³ che, riducendo la natura a puro materiale da utilizzare e la forza della natura a semplice resistenza al potere progettuale dell'uomo, libera gli uomini dal vincolo naturale e dall'orizzonte di senso custodito in quel vincolo.

Nasce così quel modello di ragione che, dopo essersi emancipata dalla natura esterna, si emancipa anche da quella natura interna che è la nostra costituzione corporea, la nostra vita emotiva, le nostre tradizionali forme di vita, la nostra condizione dialogica, per poter essere, come vuole Cartesio che l'ha inaugurata, pura razionalità autovalidantesi, con conseguente riduzione dell'uomo a *res cogitans*, a pura ragione disincarnata.³⁴ Questo ideale di *razionalità* si salda a quell'ideale di *libertà* propria di un pensiero autonomo che, oltre ad autogenerarsi, risponde solo a se medesimo e si controlla da sé.

In questo tipo di razionalità affonda le sue radici la tecnica, promossa non solo da un'istanza *epistemologica*, ma anche da un'istanza *morale*, come già all'inizio dell'età moderna aveva

intuito Bacone quando criticava la scienza aristotelica per non aver in nulla contribuito “a sollevare e a migliorare le condizioni dell’umanità”.³⁵ Ma allora, fin dal suo sorgere, la tecnica, pur annunciandosi come la forma più alta di ragione strumentale, che non ha in vista altri scopi che non siano il proprio potenziamento, si inserisce senza titolo in quell’*orizzonte non-strumentale* che è “il miglioramento delle condizioni dell’umanità”.

La frammentazione atomistica degli individui e la libertà residuale dell'autodeterminazione. Accettare di essere governati da questo “immenso potere tutelare” come lo chiama A. de Tocqueville³⁶ non significa solo arrendersi ineluttabilmente a questo “dispotismo morbido”,³⁷ ma delegare alla tecnica l’ideazione e la realizzazione di tutte quelle *finalità comuni* che oltrepassano le possibilità dei singoli individui, alla cui libertà è assegnato lo spazio ridotto del privato, in quella frammentazione che porta ciascuno a vedere se stesso in termini sempre più atomistici. Privati infatti di una comune esperienza d’azione, che è sempre più prerogativa esclusiva della tecnica, gli individui reagiscono al senso di impotenza che sperimentano ripiegandosi su di sé e, nell’impossibilità di riconoscersi comunitariamente, tendono a vedere la società in termini puramente strumentali.

Dirigendo la storia con i suoi *meccanismi impersonali*, che ogni giorno di più sembrano acquisire lo *status* di norme e godere dell’appoggio di una realtà sociale che non è possibile sfidare, l’orizzonte atomistico strumentale diviene per l’individuo qualcosa di ineluttabile. Ma quando i meccanismi impersonali della tecnica diventano dei modelli così scontati da rendere ardua la sola ipotesi di contrastarne il dominio, gli individui diventano sempre più impermeabili alle richieste della natura, sia quella dentro sia quella fuori di loro, perdendo quegli *orizzonti di senso* che le filosofie dell’età pre-tecnologica avevano indicato nel rapporto dell’uomo con il mondo (cosmologia), con gli altri uomini (sociologia) e con se stesso (psicologia).

Ma una volta chiusi gli orizzonti di senso, inaccessibili alla ragione strumentale che presiede la tecnica, all’individuo non resta che il ripiegamento su se stesso, in quella che Tocqueville

chiama “la solitudine del proprio cuore [*la solitude de son propre coeur*]”.³⁸ Qui appare in tutta la sua evidenza il lato oscuro dell’individualismo che, centrato su se stesso, diventa l’ultimo orizzonte di riferimento in cui si celebra quel residuo di libertà che è l’*autodeterminazione*.

La libertà dell’autorealizzazione come maschera che nasconde l’impossibilità di uscire dall’orizzonte dell’Io.

Parliamo di “residuo” perché quando ci si autodetermina nell’assenza di qualsiasi orizzonte di senso che non sia l’orizzonte dell’Io, parole come “autodeterminazione”, “autenticità”, “individuazione”, “essere se stessi”, stanno semplicemente a significare che l’unico spazio disponibile all’esercizio della libertà è quello concesso dalla *cultura del narcisismo*;³⁹ si tratta di un narcisismo che, in questa accezione, non è più una nevrosi da addebitare a un arresto dello sviluppo psichico, come, dal punto di vista genetico, giustamente riteneva Freud,⁴⁰ ma è la condizione in cui viene a trovarsi ogni individuo a cui è stato sottratto qualsiasi orizzonte di senso che trascenda i limiti del proprio Io.

Dire che ciascuno è libero di promuovere la propria autorealizzazione a partire dalla percezione di ciò che è realmente importante o ha realmente valore per lui significa confondere la *libertà* con l’*impossibilità di uscire dall’orizzonte dell’Io*, perché fuori da quell’orizzonte il gioco è regolato dai ruoli e dalle funzioni che l’apparato tecnico ha impartito. E così, alla libertà personale dell’Io resta da consumare quelli che Tocqueville chiama i “piccoli e volgari piaceri [*petits et vulgaires plaisirs*]”,⁴¹ non dissimili da quelli che Nietzsche riserva agli ultimi uomini, che a null’altro aspirano se non a un “miserabile benessere [*erbärmliches Behagen*]”,⁴² contenti di soddisfare “una vogliuzzza per il giorno e una vogliuzzza per la notte: salva restando la salute”.⁴³

Ineluttabilità della cultura narcisistica e autoimprigionamento nella propria soggettività. La *cultura del narcisismo* indotta dalla tecnica, che impedisce a ciascuno di uscire dall’orizzonte ristretto del proprio Io, si compone con la *cultura del relativismo*, per cui ciascuno, chiamato alla propria autorealizzazione, deve decidere da sé in

che cosa questa consista, senza che nessuno debba o possa interferire in questa autodeterminazione.

La cultura del relativismo indossa i nobili paludamenti della *tolleranza*, una tolleranza a buon prezzo che tutti sono disposti a concedere stante l'insignificanza dell'esercizio della libertà personale, quando questa non può sporgere oltre gli angusti confini dell'Io. Ma sbarrare la porta alle richieste provenienti dall'esterno dell'Io, accantonare la storia, la natura, la società e ogni altro riferimento che non sia ciò che l'Io trova in se stesso, significa sopprimere le condizioni per cui qualcosa è più o meno rilevante e, nell'impossibilità di questa valutazione, sopprimere anche le condizioni per l'esercizio della propria libertà.

Le radici di questo autoimprigionamento nella propria soggettività sono da rintracciare nell'antropologia cristiana, per la quale la verità abita l'interiorità e disabita il mondo.⁴⁴ I motivi agostiniani: "*In interiore homine habitat veritas*"⁴⁵ e "*Amare mundum non est cognoscere Deum*"⁴⁶ pongono fine alla concezione greca e in particolare aristotelica secondo la quale gli individui singolarmente presi non bastano a se stessi, e promuovono: sul *piano religioso*, la teologia luterana che ha il suo fondamento nell'interiorità soggettiva,⁴⁷ e sul *piano della ragione illuminista*, la ricerca del fondamento della morale in quella voce della natura che parla dentro di noi, in quell'intimo contatto con noi stessi che J.-J. Rousseau chiama: "il sentimento dell'esistenza [*le sentiment de l'existence*]"⁴⁸

Attraverso la mediazione romantica, secondo cui, per dirla con le parole di Herder: "Ogni uomo ha in sé la sua propria misura",⁴⁹ il riferimento alla propria soggettività diventa, con la psicoanalisi, l'unica condizione per la comprensione dell'uomo e per la sua autorealizzazione, seguendo quel processo di individuazione che Jung indica come scopo ultimo di qualsiasi trattamento analitico.⁵⁰

La cultura del relativismo e la libertà dell'impotenza. Il terreno preparato da questa cultura soggettivistica dalle antiche radici diventa, nell'età della tecnica, l'unico terreno che l'individuo può abitare perché, essendo i rapporti intersoggettivi regolati dai ruoli e dalle rispettive funzioni, al singolo individuo non resta che rifugiarsi, come dice

Tocqueville, nella “solitudine del suo cuore” a cui peraltro sono stati sottratti quegli orizzonti di senso, e con essi le condizioni di rilevanza esterni all’Io, senza i quali la libertà personale è ridotta all’irrelevanza di chi, senza ragione, privilegia uno stile di vita piuttosto che un altro.

Non c’è infatti ragione sufficiente in grado di imporre il rispetto alla posizione di chi dicesse di “sentire” nel suo profondo che le cose stanno così, perché, al di fuori di orizzonti di intelligibilità, qualunque essi siano, entro i quali le cose assumono un significato *per tutti*, la semplice *sensazione* del singolo, per quanto intima e profonda, non può determinare ciò che è importante.

La cultura del relativismo, generata dalla cultura del narcisismo, può a questo punto ammantarsi di *tolleranza*, ma, sotto questa parola, ciò che passa è in realtà la cultura dell’*irrelevanza della scelta*, se non addirittura quella dell’*impotenza*. Se infatti nel mondo i rapporti sono regolati esclusivamente dai ruoli e dalle funzioni previste dall’apparato tecnico, alla libertà personale sono sottratte le condizioni del suo esercizio, perché la libertà di un Io senza mondo o inincidente nel mondo è la libertà dell’impotenza.

¹ F. NIETZSCHE, *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (1972), tr. it. *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*. Terza prefazione: *Lo Stato greco*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1973, vol. III, 2, p. 224.

² ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, Libro X, § 8, 1178b, 29-35.

³ Ivi, Libro X, § 6, 1177a, 8-9.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837), tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Parte II: “Il mondo greco”, sezione II, § 3, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. III, p. 102 (corsivo mio).

⁵ *Ibid.* (corsivo mio).

⁶ Ivi, p. 103.

⁷ S. NATOLI, *Vita buona e vita felice. L’idea di politica nell’età classica* (1980), in *Vita buona vita felice*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 51.

⁸ F. NIETZSCHE, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*. Terza Prefazione: *Lo Stato greco*, cit., pp. 226-227.

⁹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. III, pp. 101-102.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*. Terza Prefazione: *Lo Stato greco*, cit., p. 226.

¹¹ Ivi, p. 228.

¹² Ivi, p. 236.

¹³ G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes* (1900), tr. it. *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984, capitolo IV, 1, p. 419.

¹⁴ M. MAUSS, *Essai sur le don* (1923-1924), tr. it. *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, pp. 153-292.

¹⁵ Sullo scambio simbolico e sulla sua differenza rispetto al valore di scambio si veda, oltre al *Saggio sul dono* di M. MAUSS, anche G. BATAILLE, *La notion de dépense* (1933), tr. it. *La nozione di dépense*, in *La parte maledetta*, Bertani, Verona 1972, pp. 41-57; J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort* (1976), tr. it. *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979; U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, capitolo V, §§ 1-3, pp. 239-257.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund* (1957), tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, Lezione XIII, p. 176: "La *ratio* è calcolo, conto, sia nel senso ampio e alto del termine, sia in quello abituale. Il contare, inteso come regolare qualcosa su qualcosa d'altro, mette dinanzi, presenta di volta in volta qualcosa, e, in tal senso, è in sé un rendere, un *reddere*. Alla *ratio* appartiene il *reddendum*. Tuttavia, a seconda del contesto della storia dell'essere in base al quale la *ratio* parla in seguito in quanto ragione e fondamento, il *reddendum* acquista un senso diverso. In senso moderno, infatti, nel *reddendum* è insito il momento del reclamo incondizionato e totale che pretende la fornitura dei fondamenti calcolabili in termini tecnico-matematici, ossia la 'razionalizzazione' totale". Sul significato della ragione (*ratio*) come "conto" Heidegger si era già espresso in *Was heisst Denken?* (1954), tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, vol. II, Lezione IX, pp. 81-82.

¹⁷ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, cit., capitolo IV, 1, pp. 426-427.

¹⁸ Pur nella distanza che ci separa da Heidegger, per il quale la tecnica è una forma di svelamento (*Unverborgenheit*) della verità (cfr. il capitolo 37: "La tecnica moderna come disposizione del mondo", e il capitolo 38: "La verità come efficacia"), analoghe sono le considerazioni di Heidegger sull'"impiegabilità [*Bestellbarkeit*]" dell'uomo nell'età della tecnica. Si veda a questo proposito: M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* (1954), tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, dove a p. 13 si legge: "La guardia forestale che nel bosco misura il legname degli alberi abbattuti e che apparentemente segue nello stesso modo di suo nonno gli stessi sentieri è oggi impiegata dall'industria del legname, che lo sappia o no. Egli è impiegato al fine di assicurare l'impiegabilità [*in die Bestellbarkeit bestellt*] della cellulosa, la quale a sua volta è provocata dalla domanda di carta destinata ai giornali e alle riviste illustrate. Questi, a loro volta dispongono [*stellen*] il pubblico ad assorbire le cose stampate, in modo da divenire impiegabile [*bestellbar*] per la costruzione di una pubblica opinione costruita su commissione. Tuttavia proprio perché l'uomo è provocato in modo più originario di quanto non lo siano le energie della natura, è cioè provocato all'impiego, egli non diventa mai puro fondo a disposizione. In quanto esercita la tecnica, l'uomo prende parte all'impiegare come modo dello svelamento [*Indem der Mensch die Technik betreibt, nimmt er am Bestellen als einer Weise des Entbergens teil*]". Dove è evidente che se, dal punto di vista di Heidegger, la tecnica altro non è che un modo dello svelamento dell'essere, dire che lo svelamento "non è mai opera dell'uomo" significa dire che quando questo svelamento assume la forma della tecnica, *l'uomo non ha potere sulla tecnica*, essendo questa divenuta, in quanto figura dello svelamento "l'ambito entro il quale egli già sempre si muove quando si rapporta a un oggetto come soggetto".

¹⁹ S. NATOLI, *Soggettivazione e oggettività. Appunti per un'interpretazione dell'antropologia occidentale* (1986), in *Vita buona vita felice*, cit., p. 28.

²⁰ N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung* (1970), tr. it. *Illuminismo sociologico*, il Saggiatore, Milano 1983, p. 27.

²¹ Cfr. i capitoli 42: "La tecnica e il crollo delle ideologie", 43: "La tecnica e il tramonto della politica", 44: "La tecnica e l'impotenza dell'etica".

²² G.E. RUSCONI, *Teoria dei giochi e spiegazione sociologica*, in "Stato e mercato", Il Mulino, Bologna 1983, n. 2, p. 269.

²³ Questa tesi è suffragata anche da S. NATOLI che in *Soggettivazione e oggettività. Appunti per un'interpretazione dell'antropologia occidentale*, cit., p. 28 scrive: "I singoli

non hanno senso da soli, ma attraverso il gioco relazionale che li pone e in cui sono posti. Questo lo sapevano i Greci e altrettanto bene i moderni: ma qui non è in causa l'essenzialità della *relazione*, ma la *decifrazione materiale* del contesto e l'articolazione *dei concreti nessi funzionali e sistemici*: qui cade la nozione di complessità. Le società complesse, proprio perché altamente differenziate, ampliano la possibilità di scelta dei singoli e perciò la loro mobilità sociale: in questo senso cresce la libertà".

²⁴ F. NIETZSCHE, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti. Terza prefazione: Lo Stato greco*, cit., pp. 223-224.

²⁵ Cfr. il capitolo 36: "Hegel: la dipendenza dell'ordine conoscitivo dall'ordine tecnico e l'assoluto tecnico come 'cattiva infinità'".

²⁶ Cfr. il capitolo 49: "La funzionalità come forma dell'identità".

²⁷ J. HABERMAS, *Kultur und Kritik* (1973), tr. it. *Cultura e critica*, Einaudi, Torino 1980, p. 79.

²⁸ C.G. JUNG, *Psychologische Typen* (1921), tr. it. *Tipi psicologici*, capitolo XI: Definizioni: "Anima", in *Opere*, Boringhieri, Torino 1969, vol. VI, p. 417, dove si legge: "Con ragione si può trattare la questione della dissociazione della personalità anche come un problema di psicologia normale [...] quando un uomo non è propriamente *individuale*, ma *collettivo*, cioè in consonanza con le circostanze e le aspettative generali. Se fosse individuale avrebbe, nonostante ogni varietà di atteggiamento, sempre il medesimo carattere. Egli non sarebbe identico con l'atteggiamento assunto di volta in volta e non potrebbe né vorrebbe impedire alla sua individualità di esprimersi in qualche modo nell'una come nell'altra situazione. Di fatto egli è individuale come ogni essere; ma inconsciamente. Attraverso la sua identificazione più o meno completa con l'atteggiamento del momento egli inganna per lo meno gli altri, sovente anche se stesso, circa il suo vero carattere; assume una *maschera*, conscio che essa corrisponde da un lato alle sue intenzioni, dall'altro alle esigenze e alle opinioni del suo ambiente: e in ciò prevale ora l'uno ora l'altro fattore. Questa maschera, cioè questo atteggiamento assunto *ad hoc*, io l'ho chiamato *Persona*, dal nome della maschera che mettevano gli attori dell'antichità".

²⁹ I. KANT, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* (1785), tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, pp. 166-167. La premessa per l'attuazione del "mondo intelligibile" è per Kant l'assunzione dell'uomo "sempre come un fine e mai come un mezzo [*niemals bloss als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst*]". Solo a questa condizione è realizzabile il "regno dei fini" dove, precisa Kant: "Per 'regno' intendo il collegamento sistematico di diversi esseri razionali mediante leggi comuni [*Ich verstehe aber unter einem 'Reiche' die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze*]". Ivi, pp. 154-155. Oggi la tecnica ha attuato questo "collegamento sistematico di diversi esseri razionali mediante leggi comuni", e quindi a suo modo ha realizzato il "mondo intelligibile" prefigurato da Kant, ma, nel darne attuazione, ha *capovolto* i termini perché, nella razionalità dell'apparato tecnico, il fine non è più l'uomo, ma la tecnica stessa e il suo potenziamento, rispetto alla quale l'uomo è subordinato e ridotto a semplice *funzionario* dell'apparato tecnico. (Cfr. il capitolo 35: "Marx e l'annuncio del capovolgimento dei mezzi in fini", e il capitolo 41: "Il mondo della tecnica e la reificazione dell'uomo".)

³⁰ Cfr. il capitolo 48: "L'individuo e la sua illusione".

³¹ Cfr. il capitolo 31: "Il cosmo greco e il primato della natura".

³² Cfr. il capitolo 32: "Il mondo biblico e il primato della volontà".

³³ Cfr. il capitolo 39: "La ragione come strumento".

³⁴ Per ulteriori approfondimenti si veda di U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, capitolo I, § 4: "La ragione cartesiana e l'oggettivazione del corpo", pp. 40-46.

³⁵ F. BACONE, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, Libro I, § 73, in *Scritti filosofici*,

Utet, Torino 1986, p. 585. A proposito della critica di Bacone alla speculazione scientifica greca e in particolare alla filosofia di Platone e di Aristotele si veda il capitolo 33, § 2: "Bacone e l'iscrizione del progetto scientifico nell'orizzonte teologico".

³⁶ A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* (1835-1856), tr. it. *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1968, vol. II, p. 812.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Ivi, p. 590.

³⁹ Dell'immensa letteratura sul narcisismo apparsa in questi ultimi anni, tre sono i libri che meritano una vera segnalazione perché non riduttivamente psicoanalitici, ma aperti alla lettura sociale del narcisismo: CH. LASCH, *The minimal Self. Psychic Survival in troubled Times* (1984), tr. it. *L'Io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 1985; CH. TAYLOR, *The malaise of modernity* (1991), tr. it. *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1994; E. SCALFARI, *Incontro con Io*, Rizzoli, Milano 1994.

⁴⁰ S. FREUD, *Zur Einführung des Narzissmus* (1914), tr. it. *Introduzione al narcisismo*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. VII, pp. 439-480.

⁴¹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 812.

⁴² F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1973, vol. VI, 1, "Prefazione di Zarathustra", p. 7.

⁴³ Ivi, p. 12.

⁴⁴ Cfr. il capitolo 48, § 4: "Il cristianesimo e l'individualità dell'anima".

⁴⁵ AGOSTINO DI TAGASTE, *De vera religione* (389-391), XXXIX, 72, tr. it. *La vera religione*, in *Il filosofo e la fede*, Rusconi, Milano 1989, pp. 204-205.

⁴⁶ AGOSTINO DI TAGASTE, *In epistolam Iohannis ad Parthos* (415), Discorso II, §§ 8-9, tr. it. *Commento alla prima lettera di Giovanni*, in *Amore assoluto e "Terza navigazione"*, Rusconi, Milano 1994, pp. 148-153.

⁴⁷ Cfr. il capitolo 48, § 5: "Il protestantesimo e la radicalizzazione dell'individualismo".

⁴⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire* (1776-1778), *Cinquième promenade*, tr. it. *Le passeggiate solitarie, Quinta passeggiata*, in *Opere*, Sansoni, Firenze, p. 1350. Il testo completo recita: "Di che cosa si gioisce in una simile situazione? Di nulla che sia esteriore a se stessi, di nulla che non sia di se stessi e della propria esistenza; sino a tanto che questo stato dura, si basta a se stessi, come Dio. Il sentimento dell'esistenza, spogliato da ogni altro affetto, di per se stesso dona un prezioso stato di appagamento e di pace, che basterebbe da solo a rendere cara e dolce l'esistenza, e che saprebbe scostare da sé tutte le impressioni sensuali e terrene che vengono senza tregua a distrarcene e a turbarne, sulla terra, la dolcezza. Ma la maggior parte degli uomini, agitati dalle passioni, poco conoscono questo stato, e non avendolo gustato che imperfettamente per pochi attimi, non ne conservano che un ricordo oscuro e confuso, che non gliene fa sentire l'incanto".

⁴⁹ J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), tr. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Laterza, Bari 1992, Libro VIII, p. 154. Il testo tedesco recita: "Jeder Mensch hat ein eigenes Maas, gleichsam eine eigne Stimmung aller sinnlicher Gefühle zu einander".

⁵⁰ C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, cit., capitolo XI: Definizioni: "Individuazione", pp. 463-464. In queste pagine si legge: "Il concetto di individuazione ha nella nostra psicologia una parte tutt'altro che trascurabile. L'individuazione è in generale il processo di formazione e di caratterizzazione dei singoli individui, e in particolare lo sviluppo dell'individuo psicologico come essere distinto dalla generalità, dalla psicologia collettiva. L'individuazione è quindi un processo di differenziazione che ha per meta lo sviluppo della personalità individuale. La necessità dell'individuazione è

una necessità naturale, in quanto impedire l'individuazione, mercé il tentativo di stabilire delle norme ispirate prevalentemente o addirittura esclusivamente a criteri collettivi, significa pregiudicare l'attività vitale dell'individuo. [...] L'individuazione è sempre più o meno in contrasto con le norme collettive, giacché essa è separazione e differenziazione dalla generalità e sviluppo del particolare. [...] Per questo la via individuale non è mai una norma. [...] La norma diventa sempre più superflua in un orientamento collettivo della vita, e con ciò la vera moralità va in rovina. *Quanto più l'uomo è sottoposto a norma collettiva, tanto maggiore è la sua immoralità individuale*".

51. Cultura di massa e sentimento oceanico

È vero, la situazione del secolo XX si distingue fundamentalmente da quella del XIX secolo. Se in una delle frasi più famose del secolo scorso si diceva che la maggioranza dell'umanità di allora "non aveva niente da perdere tranne le sue catene", oggi bisogna dire che *la maggioranza crede di possedere tutto grazie alle sue catene (di cui non si accorge)*. Dato che fa parte della natura di queste catene il non essere avvertite da chi le porta (tanto poco quanto un qualsiasi a priori), naturalmente non si arriva mai alla paura di perderle.

G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), p. 47

1. Identità e riconoscimento

Problematicità dell'identità e del riconoscimento in una cultura regolata dall'agire strumentale. Se l'identità personale non è qualcosa che ciascuno elabora dal proprio interno in un completo isolamento, ma è qualcosa che ciascuno negozia attraverso il dialogo con gli altri, quali *condizioni* si danno nell'età della tecnica per un dialogo che non si limiti al riconoscimento del ruolo, ma giunga al riconoscimento della persona?

Il fatto che da più parti oggi si tematizzi l'“agire comunicativo”, che tende alla comprensione intersoggettiva in vista della costruzione di un sapere *pratico*, in contrapposizione all'“agire strumentale”, che ha una valenza puramente funzionale in vista della produzione di un sapere *tecnico*,¹ significa che nell'età della tecnica è diventata egemone quella forma di comunicazione che, non presupponendo aspettative intersoggettive, né interazioni tra i soggetti, è per definizione *monologica* e non *dialogica*, come è invece la comunicazione richiesta per la formazione di un'identità dell'Io attraverso il riconoscimento dell'altro.

Nell'epoca pre-tecnologica non c'era bisogno di porsi il problema dell'“identità” e del “riconoscimento”, non perché gli individui non avessero identità, o questa non dipendesse dal riconoscimento, ma perché identità e riconoscimento erano qualcosa di troppo ovvio perché si sentisse il bisogno di tematizzarli in quanto tali.

Hegel e il bisogno di riconoscimento. Nella *Fenomenologia dello spirito*, e precisamente nella sezione dedicata all'“autocoscienza”, Hegel sostiene che l'uomo ha in comune con gli animali alcuni desideri naturali come quello del cibo, del sonno, del ricovero, e in generale della conservazione della specie. Sotto questo profilo egli è parte del mondo naturale e in nulla si distinguerebbe dall'animale se in lui non ci fosse, oltre al bisogno di quanto serve per vivere, anche il *bisogno di essere riconosciuto dagli altri*, al punto che nessun individuo potrebbe diventare “autocosciente”, ossia cosciente della propria identità, consapevole del proprio esser-se-stesso, se non fosse riconosciuto dai propri simili.

Per questo l'uomo è fin dall'inizio un animale sociale, perché la consapevolezza che egli ha della propria identità è legata al riconoscimento (*Anerkanntsein*, dice Hegel) da parte degli altri, che dunque sono essenziali perché uno possa raggiungere la coscienza di sé. Il bisogno di riconoscimento, prosegue Hegel, spinge gli uomini a rischiare la vita in una lotta mortale, non come fanno gli animali per il cibo, il riparo, la sicurezza, ma perché gli altri lo riconoscano.

Chi non mette in gioco la propria vita sceglie la via della sottomissione e quindi la condizione di schiavo, chi invece

rifiuta la sottomissione rischia la morte per salvaguardare quel tratto tipico dell'uomo che è la libertà. La lotta tra gli uomini, dunque, non è determinata da motivi biologici, che in qualsiasi situazione tendono all'autoconservazione dell'individuo, ma da quel motivo tipicamente umano che è la condizione di libertà, perché, scrive Hegel:

Soltanto mettendo in gioco la vita si mette alla prova la libertà; solo così si dimostra che l'essenza dell'autocoscienza non è l'essere, né la modalità *immediata* in cui l'autocoscienza entra in scena, né infine il suo esser calata nell'espansione della vita: così si dimostra che in e per l'autocoscienza sono dati unicamente dei momenti dileguanti, e che essa è soltanto puro *essere per sé*. L'individuo che non ha messo a rischio la propria vita potrà pure essere riconosciuto come *persona*, ma non avrà raggiunto la verità di questo riconoscimento, non verrà cioè riconosciuto come un'autocoscienza autonoma [*selbstständigen Selbstbewusstsein*].²

Platone e le ragioni del *thymós*. Il bisogno di riconoscimento, come tratto tipico della natura umana, non è un'invenzione hegeliana, ma è un motivo che percorre l'intera visione antropologica dell'uomo occidentale a partire da Platone, che, nel IV libro della *Repubblica* descrive l'anima composta da tre parti: una razionale (*loghistikón*) che risiede nella testa, una appetitiva o concupiscibile (*epithymetikón*) che risiede nelle viscere, e una irascibile o animosa (*thymoidés*) che risiede nel cuore.

Gran parte del comportamento umano può essere spiegato dall'intervento combinato della parte *appetitiva* che induce gli uomini a cercare gli oggetti del loro desiderio, e della parte *razionale* che indica loro il modo migliore per ottenerli e impiegarli. Ma oltre a ciò gli uomini cercano anche e soprattutto il riconoscimento del loro valore, nonché del valore delle persone, delle cose, delle idee o dei principi a cui tengono. Tale propensione, scrive Platone, nasce dal *thymós*, che è un innato senso di giustizia il quale, quando viene leso, attiva la parte irascibile o animosa dell'anima, la *thymoidés*, per cui:

Quando uno è convinto di aver ricevuto un torto, c'è in lui tutto un ribollire, un esacerbarsi, una volontà di combattere a difesa di quello che gli sembra giusto. Ed è disposto a patire la fame, a

soffrire il freddo e tutti gli altri disagi pur di arrivare alla vittoria, senza mai cadere o deflettere dai suoi nobili principi finché non abbia raggiunto la vittoria o la morte.³

L'“animosità” dell'anima, il suo coraggio, esprime, nel linguaggio platonico, quel bisogno di riconoscimento connesso alla “stima di sé” che Hegel aveva individuato come tratto specifico dell'uomo, e che per la stessa ragione Platone indica come alleato della parte razionale dell'anima, che è prerogativa umana:

Per quanto concerne il generoso impulso della parte irascibile, ora siamo su posizioni tutt'affatto opposte rispetto a poc'anzi. Prima pensavamo che fosse pertinente alla concupiscenza, ora invece siamo costretti a riconoscere che è tutt'altro, e che nei conflitti dell'anima essa pone le sue armi a disposizione della facoltà razionale.⁴

Nietzsche e l'ultimo uomo. Sulla traccia di Platone e di Hegel, Nietzsche vede nelle conquiste della *democrazia liberale*, che approda a quel riconoscimento universale e reciproco che conferisce a tutti gli uomini pari dignità di fronte alla legge, e nelle *aspirazioni socialiste*, che annullano il bisogno di riconoscimento nel principio dell'uguaglianza, il trionfo in forma secolarizzata dell'ideale cristiano dell'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio. Generato dal risentimento dei deboli che, alla lotta per il riconoscimento, preferiscono la conservazione della vita, l'ideale cristiano ha dato vita, per *via giuridica*, alla democrazia liberale che riconosce a tutti uguaglianza di diritti di fronte alla legge, e per *via economica*, alla democrazia socialista che riconosce a tutti uguaglianza dei diritti di fronte ai bisogni.

Per quanto in lotta tra loro, queste due forme laicizzate dell'ideale cristiano hanno in comune la celebrazione di una forma così esasperata di *isotimia* che, oltre a produrre quell'omogeneizzazione dell'umanità che toglie ad ogni uomo quel tratto essenziale della sua natura che è la lotta per il riconoscimento, sigilla la vittoria incondizionata degli schiavi e della morale degli schiavi che, per l'autoconservazione, non mettono in gioco la vita e, rinunciando al bisogno di riconoscimento, in qualità di “ultimi uomini” abdicano alla loro dignità.

Questi “uomini senza orgoglio” mancano completamente di *thymós*, ossia del desiderio di essere riconosciuti, perché, animati solo da razionalità e concupiscenza, tendono unicamente alla soddisfazione dei propri bisogni e, senza alcuna vergogna per non sapersi elevare al di sopra di essi, cessano di essere umani. Di loro Nietzsche scrive:

Ecco io vi mostro *l'ultimo uomo*. “Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella?” – così domanda l'ultimo uomo, e strizza l'occhio. La terra allora sarà diventata piccola e su di essa saltellerà l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce. La sua genia è indistruttibile, come la pulce di terra. L'ultimo uomo campa più a lungo di tutti.

“Noi abbiamo inventato la felicità” – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio. Essi hanno lasciato le contrade dove la vita era dura: perché ci vuole calore. Si ama anche il vicino e a lui ci si strofina: perché ci vuole calore. Ammalarsi e essere diffidenti è ai loro occhi una colpa: guardiamo dove si mettono i piedi. Folle chi ancora inciampa nelle pietre e negli uomini! Un po' di veleno ogni tanto: ciò rende gradevoli i sogni. E molto veleno alla fine per morire gradevolmente. Si continua a lavorare perché il lavoro intrattiene. Ma ci si dà cura che il trattenimento non sia troppo impegnativo. Non si diventa più né ricchi né poveri: ambedue le cose sono troppo fastidiose. Chi vuole ancora governare? Chi obbedire? Ambedue le cose sono troppo fastidiose. Nessun pastore e un solo gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono uguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio.

“Una volta erano tutti matti” – dicono i più raffinati e strizzano l'occhio. Oggi si è intelligenti e si sa per filo e per segno come sono andate le cose: così la materia di scherno è senza fine. Sì, ci si bisticcia ancora, ma si fa pace al più presto – per non guastarsi lo stomaco. Una vogliuzzza per il giorno e una vogliuzzza per la notte: salva restando la salute.

“Noi abbiamo inventato la felicità” – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio.⁵

Freud e il sentimento oceanico. La razionalità che presiede l'età della tecnica ha spostato il problema del riconoscimento dal *rapporto personale* servo-signore al *rapporto impersonale* che deriva dall'assunzione di un ruolo, con conseguente potenziamento della libertà di ruolo e, come si è visto,⁶ insignificanza della libertà personale. Ma dire “ruolo” significa dire “disposizione tecnica”, per cui “libertà di

ruolo” significa libertà della tecnica di disporre degli uomini e dello spazio della loro azione, con conseguente spostamento dell’investimento “timico” degli individui dall’identità alla funzione, da ciò che si è al ruolo che si svolge.

Ciò comporta da un lato un’identità incerta dei propri contorni, e dall’altro un’identificazione con il ruolo assegnato dalla disposizione tecnica dell’apparato, fino a fondersi senza residui con le sue attese, perché il riconoscimento non giunge all’individuo da un altro *individuo*, ma a tutti gli individui da quel grande *Altro* che è l’apparato tecnico. In questo modo l’individuo, per rivendicare la sua identità, deve negare la differenza tra il suo Io e la sua funzione, il che equivale a negare la differenza tra il suo Io e l’apparato tecnico che lo riconosce.

Desiderando l’annientamento di sé per reperire un margine di identità riconosciuta, nell’età della tecnica l’individuo torna a sperimentare entrambi gli opposti di quell’esperienza arcaica di unione con il tutto che Freud, accogliendo l’espressione del suo amico poeta R. Rolland, chiama “sentimento oceanico [*ozeanisches Gefühl*]”:⁷

Il senso dell’Io, presente nell’adulto, non può esser stato tale fin dall’inizio. Deve aver subito uno sviluppo di cui ovviamente non si possono dare prove sicure; tuttavia esso può essere costruito con sufficiente verosimiglianza. Il lattante non distingue ancora il proprio Io dal mondo esterno in quanto fonte delle sensazioni che lo subissano. Apprende a farlo gradualmente, reagendo a sollecitazioni diverse. [...] In tal modo l’Io si distacca dal mondo esterno, anzi, per essere più esatti, in origine l’Io include tutto, e in seguito separa da sé un mondo esterno. Il nostro presente senso dell’Io è perciò soltanto un avvizzito residuo di un sentimento assai più inclusivo, anzi di un sentimento onnicomprensivo che corrispondeva a una *comunione quanto mai intima dell’Io con l’ambiente*. Se possiamo ammettere che – in misura più o meno notevole – tale senso primario dell’Io si sia conservato nella vita psichica di molte persone, esso si collocherebbe, come una sorta di controparte, accanto al più angusto e più nettamente delimitato senso dell’Io della maturità, e i contenuti rappresentativi ad esso conformi sarebbero precisamente quelli dell’illimitatezza e della *comunione con il tutto*, ossia quelli con cui il mio amico spiega il sentimento “oceanico”.⁸

Per Freud il sentimento oceanico è da ricondurre al sentimento infantile di onnipotenza. Questo sentimento è ciò che l'apparato tecnico, come il grembo materno, abbondantemente dispensa a quanti con esso si identificano, quasi un compenso all'impotenza della loro identità dagli incerti contorni.

2. Il riconoscimento della tecnica: l'uomo come materia prima

Kant e il regno dei fini. Quando Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* pone il principio secondo cui tutto ciò che esiste in natura può essere usato come *mezzo* ad eccezione dell'uomo, che va sempre e comunque trattato come *fine*, donde la legge: " Agisci in modo da trattare te stesso e tutti gli altri, mai come un semplice mezzo [*niemals bloss als Mittel*], ma sempre anche al tempo stesso come un fine [*zugleich als Zweck an sich selbst*]",⁹ Kant pone le premesse per cui quando, con la tecnica, la razionalità raggiunge quel grado di maggior coerenza con se stessa che esige l'oltrepassamento del livello antropologico, anche l'uomo, al pari di tutte le cose esistenti in natura, non può che essere trattato come un mezzo o, come dice Heidegger, alla stregua di materia prima: "la materia prima più importante [*Der Mensch der wichtigste Rohstoff ist*]"¹⁰

La massima che Kant propone come legge morale, e che potrebbe essere sottoscritta da tutti i devastatori della terra, non è che la traduzione in chiave di ragione illuminista del comando biblico:

Poi Iddio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza: d'omini sopra i pesci del mare e su gli uccelli del cielo, su gli animali domestici, su tutte le fiere della terra e sopra tutti i rettili che strisciano sopra la sua superficie".¹¹

Questa visione antropocentrica, nata in ambito monoteista, e che nessuna religione naturale, magica o politeista, avrebbe mai condiviso, prevedendo l'uomo come *fine* e la natura come *mezzo*, è alla base della nascita della scienza e poi della tecnica che, come espressioni più alte di razionalità, hanno

abolito quel regno dei fini (*Reich der Zwecke*) in cui Kant vedeva: “il collegamento sistematico di diversi esseri razionali mediante leggi comuni”.¹²

Esprimendo una razionalità che può prescindere dalla partecipazione degli esseri razionali, la tecnica crea infatti quel “collegamento sistematico [*systematische Verbindung*]”, per usare le parole di Kant, che non solo è superiore a quello che gli uomini possono produrre, ma può benissimo fare a meno della partecipazione degli uomini, che a questo punto possono essere “collegati” alla tecnica esattamente come tutte le altre cose.

L'imperativo della tecnica: potere è dovere. L'imperativo della tecnica, al pari di quello di Kant, conosce solo il dovere per il dovere, per cui *si deve fare tutto ciò che si può fare*, anche se non sono noti i fini per cui qualcosa s'ha da fare. Ma l'imperativo che esige che si faccia tutto ciò che si può comporta che non si lasci *inusato* nulla di tutto ciò che si può *usare*; e ciò significa vedere il mondo come pura *materia prima*, dove l'uomo è iscritto come semplice terminale del ciclo che dalla produzione porta al consumo, e dal consumo alla produzione. Un ciclo dove i bisogni dell'uomo non sono il *fine* della produzione, ma la macchina da alimentare *per* la produzione.

Nell'età della tecnica l'uomo non è, come lo era il primitivo, un essere indigente con dei bisogni che chiedono di essere soddisfatti, ma un essere di cui occorre alimentare l'indigenza, affinché i suoi bisogni non siano troppo scarsi rispetto al ritmo della produzione, perché da questo ritmo la tecnica (per effetto dell'imperativo che la regola: “si deve fare tutto ciò che si può fare”), non può astenersi. Nel ritmo della produzione tecnica l'uomo è, come la materia prima aristotelica, *mè ón*: “non-ente”¹³ (sia pure per accidente, a differenza della “privazione”, che è non-ente per se stessa), quindi *mancanza*, che deve continuamente riprodurre il suo stato di mancanza.

La subordinazione dell'uomo all'apparato tecnico. Nello sforzo per il mantenimento della produzione attraverso il consumo consiste, almeno nel mondo della tecnica, la “cura [*Sorge*]” dell'uomo. E questo già nel 1927, quando in *Essere e*

tempo Heidegger distingueva tra l'aver cura degli uomini (*Fürsorge*) e il prendersi cura delle cose (*Besorgen*).¹⁴ Questa distinzione, che presuppone che i rapporti umani siano ancora rapporti fra uomini, è possibile solo per chi, avendo trascurato in *Essere e tempo* qualsiasi considerazione in ordine all'economia, alla sociologia, alla psicologia e alla tecnica, in una parola all'*ordine ontico*, non si è reso conto che gli uomini oggi hanno a che fare in primo luogo con un *mondo di cose e apparati tecnici* nel quale esistono anche altri uomini, e non con un *mondo umano* in cui esistono anche cose e apparati.

Questo rilievo nei confronti di Heidegger, che pure è stato nelle opere successive uno dei più lucidi interpreti del mondo della tecnica, va esteso a quelle discipline che, pur muovendosi sul piano ontico, come la psicologia e la sociologia, ancora non si sono rese conto che i rapporti umani sono oggi mediati dai rapporti con le cose e con gli apparati tecnici, al punto da rendere non più evitabile la domanda: come riteniamo di essere trattati dagli apparati tecnici, che impiegano gli uomini allo stesso modo di come impiegano i loro ingranaggi?

Il mondo degli apparati, infatti, ha cancellato a tal punto la differenza tra forme tecniche e forme sociali da rendere di fatto infondata questa distinzione. Per funzionare, infatti, l'apparato di un'azienda, così come l'apparato di una burocrazia, deve poter coordinare gli uomini non solo *con* gli apparecchi presenti nella struttura, ma *come* questi apparecchi, perché un apparato che si rivolgesse alle materie prime, alle macchine e agli uomini come a "componenti *a sé*" e non come "componenti *di sé*" non solo non funzionerebbe, ma non sarebbe nemmeno un apparato.

L'ontologia dell'apparato tecnico. Ogni singolo apparato non è in grado di funzionare se non coordinandosi con altri apparati in cui sono reperibili le condizioni e le finalità della sua esistenza. Infatti solo nel macroapparato è racchiuso il "senso" dei microapparati che, guardati dalla prospettiva del macroapparato, si riducono a semplici pezzi di apparato. Appartiene allora all'essenza di ogni microapparato tendere a un apparato unico e totale che, raccogliendo in sé tutti i microapparati, rende legittima la loro esistenza e ottimale la loro funzionalità.

Ma se l'apparato unico e totale è ciò che giustifica l'esistenza di ogni microapparato, è nell'obbiettivo di ogni microapparato *risolvere il mondo in un macroapparato*. Oggi questo risolvimento di fatto non si è ancora verificato, ma la carenza fattuale non toglie nulla al principio secondo cui ogni microapparato, per realizzare compiutamente il potenziale delle sue possibilità, tende a considerare se stesso come parte potenziale dell'apparato *universale*.

La tecnica inaugura così un'*ontologia dell'apparato* dove, per restare alla terminologia heideggeriana, solo ciò che può qualificarsi come parte dell'apparato viene riconosciuto come *essente (Seiende)*. Ma siccome l'apparato guarda il mondo *esclusivamente in termini di utilizzabilità*, dal punto di vista dell'apparato il *mondo* è il nome di tutto ciò che è utilizzabile e, in quanto utilizzabile, ha la dignità ontologica di *ess-ente* rispetto a ciò che, non essendo utilizzabile, è *ni-ente*.

In questa catena utilitaristica dove il senso di ogni cosa è affidato alla sua funzionalità, materie prime, risorse energetiche, cose e uomini sono semplici materiali di requisizione che, nel mondo risolto in apparato tecnico, acquistano dignità ontologica solo quando vengono integrati nell'apparato e resi ad esso funzionali. Stante questa integrazione, la funzione della materia prima non ha minor dignità della funzione del produttore o del consumatore, e perciò, come produttore e come consumatore, l'uomo fa parte, allo stesso titolo della materia prima, del processo funzionale dell'apparato che, nella sua assoluta razionalità, non ospita privilegi ontologici.

L'ipotesi illuminista di J.O. de La Mettrie secondo cui "l'uomo è una macchina"¹⁵ si presenta, nell'età della tecnica, nel postulato rovesciato, secondo cui all'uomo viene riconosciuta la dignità di "essente" solo se si inserisce nell'apparato come una macchina che, coordinandosi con le altre macchine, garantisce la funzionalità dell'apparato stesso, e con esso il livello ottimale della propria prestazione, in cui, dal punto di vista dell'apparato tecnico, consiste la sua "essenza". Ne consegue che, dal punto di vista dell'apparato, nell'età della tecnica non si può dire heideggerianamente che "l'essenza dell'uomo consiste nella sua ek-sistenza [*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*]",¹⁶ perché tutto ciò che ek-

siste fuori dall'apparato, siano esse cose o uomini, non ha rilevanza ontologica, come peraltro riteneva Spinoza che, partendo dalla sua visione panteista, non poteva evitare di dire che ogni individualità è una sorta di imperfezione:

"individuatio sive negatio".¹⁷

Del resto se la tecnica è dominio, e se non si dà dominio se non nella forma del controllo, il controllo, per essere un vero controllo, non può che esprimersi in termini planetari. In questa unità del tutto, in cui l'ideale eracliteo dell'*hén pánta*, da cui prende avvio il pensiero occidentale, trova la sua compiuta attuazione, sarà il singolo individuo ad aver bisogno dell'apparato come della condizione della sua esistenza, mentre l'apparato, che ha bisogno degli individui come "pezzi" del suo sistema, crea le condizioni per non aver bisogno di loro in caso di emergenza.

A questo punto l'argomento che si sente ripetere fino alla noia, secondo cui il pericolo della tecnica risiede nel suo cattivo uso, rivela tutta la sua ingenuità, perché all'altezza del problema non è questa denuncia, ma la domanda che chiede se davvero l'uomo dispone così liberamente della tecnica, se davvero il pericolo è limitato al suo cattivo uso, o non sia invece implicito nell'essenza della tecnica in quanto tale che, come apparato universale, scioglie tutti i rapporti che gli uomini nella storia hanno sempre intessuto fra loro, per sostituirli con relazioni funzionali a cui accedono individui atomizzati, tra loro coordinati da processi di massificazione.

3. Processi di massificazione e atomizzazione degli individui

La tecnica e la trasformazione dei processi di massificazione. La parola "massa" deriva dal greco *mâza*, che indica la pasta per fare il pane, da cui *mássein* che significa "preparare la pasta" o più esattamente "impastare". Già l'origine etimologica indica il carattere informe della massa e la sua facile adattabilità alle più diverse forme.

L'avvento della tecnica ha modificato anche questa tradizionale figura, sostituendo alla massa come *concentrazione* di individui in un punto, la massa come

dispersione di individui già singolarmente massificati, al punto che questi più non sentono il bisogno di identificarsi *come* massa e di agire come tale, perché la loro omologazione è avvenuta in un modo che potremmo definire “solistico”, nel senso che i singoli sono stati raggiunti dai processi di massificazione fin nella solitudine del loro isolamento. A questa condizione fa riferimento Heidegger quando parla dell’esistenza inautentica del “Si [*Man*]” impersonale, per cui:

Nell’uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblici, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l’altro. Questo essere assieme dissolve completamente il singolo esserci nel modo di essere “degli altri”, sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si [*Man*] esercita la sua tipica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani dalla “gran massa” come ci si tiene lontani, troviamo “scandaloso” ciò che si trova scandaloso. Il Si, che non è un esserci determinato, ma tutti (non però come somma), decreta il modo di essere della quotidianità.

Il Si ha le sue particolari maniere di essere. Quella tendenza del con-essere [*Mitsein*] a cui abbiamo dato il nome di contrapposizione commisurante, si fonda nel fatto che l’essere-assieme [*Miteinandersein*] come tale si prende cura della *medietà* [*Durchschnittlichkeit*]. La medietà è un carattere esistenziale del Si. Nel Si, ne va, quanto al suo essere, essenzialmente di essa. Esso si mantiene perciò nella medietà di ciò che si conviene, di ciò che si accoglie e di ciò che si rifiuta, di ciò a cui si concede credito e di ciò a cui lo si nega. Nella determinazione di ciò che è possibile o lecito tentare, la medietà sorveglia ogni eccezione. Ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diviene oggetto di transazione, ogni segreto perde la sua forza. La cura della medietà rivela una nuova ed essenziale tendenza dell’esserci: il *livellamento* [*Einebnung*] di tutte le possibilità di essere.¹⁸

Il paradigma dell’irrazionalità delle masse: Le Bon e Freud. La tradizione occidentale, da Platone a Bacone e da questi a Freud, passando per Le Bon e Nietzsche, ha sempre additato la massa come nemica della ragione per la sua incapacità, a differenza dell’individuo, di sottrarsi agli *idola* collettivi e alle forze irrazionali che la percorrono. Questo

paradigma, secondo cui *la massa è irrazionale e l'individuo è ragionevole*, è stato definitivamente accreditato da G. Le Bon, secondo il quale:

Quali che siano gli individui che compongono la folla, per simili o diversi che possano essere il loro modo di vita, le loro occupazioni, carattere e intelligenza, il solo fatto di essere trasformati in massa li dota di una sorta di anima collettiva, in virtù della quale essi sentono, pensano e agiscono in modo del tutto diverso da quello in cui ciascuno di essi, preso isolatamente, sentirebbe o penserebbe e agirebbe. [...] Nella massa, infatti, la personalità cosciente tende a svanire; predominio della personalità inconscia, orientamento per via di suggestione e di contagio di sentimenti e idee suggerite – tali sono i principali caratteri dell'individuo in massa. L'individuo non è più lui medesimo, ma un automa che la volontà non può più guidare.¹⁹

Il paradigma dell'irrazionalità della massa rispetto alla razionalità dell'individuo è condiviso anche da Freud, non perché, come vuole Le Bon, l'individuo nella massa cade in preda all'irrazionalità dell'anima collettiva, ma perché:

Nella massa l'individuo si trova posto in condizioni che gli consentono di sbarazzarsi delle rimozioni dei propri moti pulsionali inconsci. Le caratteristiche apparentemente nuove che egli manifesta sono appunto le espressioni di tale inconscio, in cui è contenuto, a mo' di predisposizione, tutto il male della psiche umana. Non abbiamo difficoltà a spiegarci il fatto che, in tali circostanze, la coscienza morale o il senso di responsabilità vengono meno: abbiamo da tempo sostenuto che il nocciolo della cosiddetta coscienza morale è l'"angoscia sociale".²⁰

Per Freud, dunque, l'irrazionalità che sembra afferrare il singolo quando si trova in condizioni di massa non è, come pensava Le Bon, da addebitare a misteriose qualità della massa, ma a quel processo psichico che è l'allentamento della rimozione, che si verifica in ogni individuo quando, non sentendosi più giudicato dalla comunità, si sente libero dall'"angoscia sociale". La massa infatti, per Freud, non ha solo qualità negative, ma anche la qualità positiva di "trasformare l'egoismo in altruismo",²¹ governando così il sorgere di quel "sentimento sociale" che, quando si spezza, getta i singoli individui nelle condizioni di *panico*. A questo

proposito Freud scrive:

Il fenomeno del panico testimonia che la natura profonda di una massa consiste nei legami libidici che in essa si stabiliscono [...]. Il panico sorge quando una massa siffatta si sgretola [...]. I legami reciproci cessano di esistere e si scatena una paura sconfinata, irragionevole [...]. Una spiegazione razionale è qui completamente fuori luogo. Ciò che va spiegato è proprio questo: perché la paura sia diventata così enorme. Il motivo non può essere costituito dalla grandezza del pericolo [...] perché appartiene alla natura del panico che esso non sia proporzionale al pericolo incombente e si manifesti spesso per i motivi più futili. Quando l'individuo colto da timor panico comincia a pensare solo a se stesso, egli dimostra che sono venuti meno i legami affettivi che fino a quel momento avevano ridotto ai suoi occhi il pericolo. Dovendo affrontare il pericolo da solo non può che considerarlo maggiore, per cui è possibile dire che il timor panico presuppone il rilassamento della struttura libidica della massa e reagisce adeguatamente a questo fatto, e non che, viceversa, i legami libidici della massa vengono meno a causa del timore davanti al pericolo [...]. A questo punto nessun dubbio è possibile circa il fatto che per panico debba intendersi il disgregarsi della massa; esso indica infatti il venir meno di tutti quei riguardi reciproci che i singoli componenti di questa massa avevano altrimenti gli uni per gli altri.²²

Il paradigma della razionalità delle masse: Aristotele, Machiavelli, Marx. La valutazione in parte positiva che Freud attribuisce alla massa si ricollega a una tradizione che, da Aristotele a Marx, passando per Machiavelli, evidenzia nella massa non l'irrazionalità, ma quel principio di razionalità che, nella forma dell'autoconservazione e dell'efficienza, sarà ripresa dalla tecnica e posta alla base di tutti i suoi processi di massificazione. Aristotele, ad esempio, nella *Politica* scrive che:

Sembra si possa sostenere che la massa debba essere sovrana dello Stato a preferenza dei migliori. Certo ciò implica delle difficoltà, ma forse anche la verità. Può darsi infatti che i molti, pur se singolarmente non eccellenti, qualora si raccolgano insieme, siano superiori a loro stessi, non presi singolarmente, ma nella loro totalità, come lo sono i pranzi comuni rispetto a quelli allestiti a spese di uno solo. In realtà, essendo molti, ciascuno ha una parte di virtù e di saggezza, e come quando si raccolgono insieme, in massa, diventano un uomo con molti piedi, con molte mani, con molti sensi, così diventano un uomo con molte eccellenti doti di carattere e di

intelligenza.²³

Dello stesso parere è N. Machiavelli, per il quale:

Conchiudo adunque contro alla comune opinione, la quale dice come i popoli, quando sono principi, sono vari, mutabili ed ingrati; affermando che in loro non sono altrimenti questi peccati che siano ne' principi particolari [...]. Ma quanto alla prudenza ed alla stabilità, dico come un popolo è più prudente, più stabile e di migliore giudizio che un principe. E non senza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio: perché si vede una opinione universale fare effetti meravigliosi ne' pronostichi suoi; talché pare che per occulta virtù ei prevegga il suo male ed il suo bene.²⁴

Marx, anticipando lo scenario della tecnica, individua nella "forza produttiva delle masse" la condizione della vita economica perché:

La *somma meccanica delle forze* dei lavoratori singoli è sostanzialmente differente dal potenziale sociale di forza che si sviluppa quando molte braccia cooperano *contemporaneamente a una stessa operazione indivisa*; per esempio quando c'è da sollevare un peso, da girare un argano, o da rimuovere un ostacolo. Qui il lavoro singolo non potrebbe produrre affatto l'effetto del lavoro combinato, oppure potrebbe produrlo soltanto in periodi molto lunghi, oppure soltanto su infima scala. Qui non si tratta soltanto di aumento della forza produttiva individuale mediante la cooperazione, ma di creazione di una forza produttiva che deve essere in sé e per sé *forza di massa*.²⁵

La tecnica e l'atomizzazione della massa. La tecnica fa suo lo scenario descritto da Marx, introducendo però quella variante che è l'*atomizzazione* della massa e la sua disarticolazione in singolarità individuali che, foggiate da prodotti di massa, consumi di massa, informazioni di massa, rendono superflua la formazione di una massa concentrata, per cui "massa" non è più la *concentrazione* di molti, ma, come "massificazione", è la *qualità* di milioni di singoli, ciascuno dei quali produce, consuma e riceve le stesse cose, ma *in modo solistico*.

In questo modo a ciascuno viene consegnata la propria massificazione, ma con l'illusione della privatezza e con il finto riconoscimento della sua individualità. Ciò comporta da un lato

che simili individui massificati non sentano alcun bisogno di concentrarsi per formare una massa, e dall'altro che dopo essere stati nutriti abbondantemente di prodotti, consumi, informazioni e valori di massa, quando escono di casa non percepiscono più un "esterno" rispetto a un "interno", perché ciò che incontrano in pubblico è esattamente ciò di cui sono stati nutriti in privato.

La schizotopia come effetto della massificazione individualizzata. Per questa singolare situazione dove il mondo esterno non differisce da quello interno, G. Anders ha coniato l'espressione *schizotopia*,²⁶ che rinvia a quella "duplice esistenza spaziale" per cui, grazie ai media, siamo "fuori", siamo "in pubblico" quando siamo "a casa", con la conseguenza che nello spazio della casa siamo sempre "altrove", mentre quando siamo "in pubblico" siamo semplicemente "circondati" dal pubblico, quindi in una situazione dove ciascuno può tranquillamente proseguire il suo stile di vita privata.

Là infatti dove la *massa degli individui*, che Le Bon e Freud avevano ritratto e descritto come il luogo dell'irrazionalità, viene sostituita dalla *massificazione degli individui*, che abolisce la differenza tra pubblico e privato, la razionalità non è più la prerogativa del singolo individuo, ma della massa degli individui che, con l'uniformità del loro comportamento "dentro" e "fuori" casa, esprimono quell'omologazione collettiva che è garanzia di quell'unica forma di razionalità riconosciuta dalla tecnica che è la razionalità funzionale.

In questo scenario si capovolge il paradigma in vigore nell'età pre-tecnologica secondo cui la massa è irrazionale e l'individuo è ragionevole, perché, come dice Nietzsche, là dove "tutti vogliono la stessa cosa, tutti sono uguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio".²⁷

4. Produzione di massa e deindividuazione

La catena finalistica dell'homo faber. L'età pre-tecnologica conosceva l'*homo faber* che progettava, eseguiva e realizzava l'opera sua. In termini aristotelici l'attività (*enérgeia*), approdando all'opera (*érgon*), era percorsa da una

finalità (*entelécheia*) tesa allo scopo (*télos*), nel cui raggiungimento l'*homo faber* perveniva, attraverso il riconoscimento delle proprie capacità, alla realizzazione di sé. *Entelé écho* significa infatti: "ho raggiunto il compimento", "sono compiuto", perciò Aristotele può dire:

L'opera è fine, e l'attività si identifica con l'opera, e perciò anche il nome stesso di attività [*enérghēia*] deriva da opera [*érgon*] e tende allo stesso significato di finalità [*entelécheia*].²⁸

La produzione tecnica ha spezzato questa catena finalistica, espropriando il lavoratore non solo del suo *prodotto*, come già aveva segnalato Marx con il concetto di "alienazione",²⁹ ma anche della sua *competenza* che, riformulata in termini di scienza e tecnica, ha prodotto quella divisione tra progettazione ed esecuzione che sottrae all'attività produttiva la percezione della sua finalità e con essa il suo senso.

Il fabbricare diventa fare. Quando il prodotto finale cessa di essere l'immagine-guida dell'attività, il *fabbricare*, in cui l'*homo faber* riconosce se stesso, si traduce in un mero *fare*, senza più alcuna correlazione tra l'attività effettivamente svolta dall'*homo faber* e il prodotto che dovrebbe rivestire il ruolo di immagine-guida della sua attività.

Non avendo niente a che fare con il prodotto all'interno del processo stesso di produzione, chi produce è privato della possibilità di identificarsi con il suo prodotto, e quindi per lui non vale il principio: *causa aequat effectum*, che regolava qualsiasi attività produttiva nell'età pre-tecnologica. Con l'avvento della tecnica, infatti, i prodotti che escono dalla catena delle macchine trascendono a tal punto l'effettiva attività di chi le serve, che il lavoratore non riconosce più come proprio l'effetto del suo fare, e quindi non si identifica più con il "suo" prodotto, e tantomeno si riconosce come "sua" causa. Per questo oggi non fa più differenza lavorare in un'industria d'armi o in un'industria alimentare, perché il prodotto non riguarda più il lavoratore e neppure lo interessa. Alla fine della giornata "si è terminato il lavoro", non il prodotto, e tanto meno si è avuto in vista lo scopo.

Il fare diventa servire. Ma in che cosa consiste quel *fare*

disinteressato che ha tolto al *fabbricare* il suo senso? Nell'età della tecnica *fare* significa *servire*, non nel senso dell'artigiano che si serve delle macchine per la produzione della sua opera, ma nel senso dell'operaio che serve le macchine, vere produttrici dell'opera. Una volta di più il vero obiettivo assegnato all'operaio non è il prodotto, ma il perfetto funzionamento delle macchine da cui dipende l'effettiva produzione.

Nell'età della tecnica, l'opera, il prodotto, l'*érgon* come diceva Aristotele, si separa sempre di più dall'attività lavorativa (*enérgeia*) e cessa di essere immagine-guida dell'operare, non solo perché il *fabbricare* si è risolto in *fare*, ma perché a sua volta il *fare* si è risolto in *servire* quell'apparato di macchine a cui il fare è stato demandato.

Servire significa specializzarsi. Ma che significa davvero "servire"? Significa che se è il ritmo della macchina a dettare il ritmo del lavoro del servitore della macchina, l'uomo deve identificarsi con qualcosa di non-umano, e questo processo di disumanizzazione oggi si chiama *specializzazione*.

Specializzato non è solo l'operaio che serve la sua macchina come va servita, ma l'impiegato, il funzionario, il dirigente, l'operatore di mercato, che servono i rispettivi micro- o macro-apparati come vanno serviti. Solo se la loro specializzazione tiene il passo con l'innovazione tecnica, solo se saranno all'altezza delle esigenze richieste dalle loro macchine e dai loro apparati, allora il loro servizio sarà perfetto. Il modello hegeliano "signoriaservitù"³⁰ può essere tranquillamente trasferito al rapporto uomo-macchina, uomo-apparato, con la differenza che la macchina e l'apparato estinguono anche quei margini di libertà che la signoria del signore ancora concedeva.

In questo rapporto, infatti, soggetto della domanda non è più l'uomo, ma l'apparato tecnico che avanza apertamente la sua pretesa, esigendo che venga offerto ciò di cui ha bisogno per funzionare a livello ottimale. Ciò significa che l'"educazione del genere umano" tanto invocata da Lessing,³¹ oggi si traduce in "specializzazione", in modo che qualsiasi operatore sia all'altezza del livello tecnico delle operazioni richieste, ossia divenga strumento delle proprie condizioni di lavoro. Qui la

specializzazione rivela il suo lato oscuro, che consiste nella riduzione dell'uomo a pura e semplice appendice della sua destrezza, abilità e competenza, a pura funzione macchinale.

Ciò che l'uomo deve essere lo decide infatti l'apparato tecnico che, divenuto il vero soggetto della domanda, presenta le sue esigenze, con quel carattere di obbligatorietà che finisce con il trasferire l'istanza morale dell'uomo alla macchina. A trasferimento avvenuto, l'uomo non ha più bisogno di chiedersi che cosa deve o non deve fare, perché a dirglielo sarà la sua "specializzazione", che è la risposta soggettiva alla domanda dell'apparato tecnico.

In questo processo di identificazione con l'apparato l'individuo non avrà neppure la sensazione di "essere strumentalizzato", perché la sua preoccupazione sarà interamente rivolta al suo grado di specializzazione, alla sua capacità di essere continuamente all'altezza, alle sue limitate possibilità di essere utilizzato, perché, nell'apparato tecnico, il "sommo bene" è nell'utilizzabilità totale.

Specializzarsi significa guardare. Ma questa utilizzabilità si riduce ogni giorno di più per effetto della sempre crescente *automazione* delle macchine, che traduce il *servire le macchine* nel semplice *stare a guardarle*. Ciò rivoluziona il concetto di lavoro e riporta l'uomo a quello stadio che egli pensava di aver abbandonato il giorno in cui aveva smesso di fare il pastore.

Il concetto tradizionale di lavoro era già stato modificato dall'introduzione della "catena di montaggio", dove nessun lavoratore era più in grado di abbracciare la totalità del processo di produzione in cui era integrato, né di conoscere il prodotto finale, la sua destinazione, la valenza etica del suo impiego, i beneficiari o le vittime. Tutto ciò si svolgeva alle sue spalle o al di là delle sue intenzioni. A lui non era richiesto né di sapere, né di vedere, né di provare o non provare interesse per ciò che eseguiva. Doveva solo lavorare senza scopo e inserire in questa insignificanza i movimenti del suo corpo dettati dalla catena di montaggio. E ciò sia nei paesi capitalisti sia in quelli comunisti, a dimostrazione che ogni discussione sull'alienazione è pura chiacchiera se si vive in un mondo tecnologizzato, perché questo, per sua natura, non può che limitare la "prestazione" di chiunque a "frammenti di attività"

con cui nessuno può identificarsi, ma tutti sono costretti a ripetere, senza gioia né per il prodotto nascente né per quello finito.

Questi “liberi esercizi ginnici”, come li chiama G. Anders,³² che per molto tempo hanno misurato e ancora misurano lo standard di vita e lo standard di libertà di milioni di persone, sono resi inessenziali dallo sviluppo tecnologico che, sostituendo l'imperfezione del lavoro umano con la perfezione del lavoro delle macchine, esonera il lavoro umano dall'esercizio fisico, sostituendo al “fare” quella sorta di “non fare” che è l'attenzione all'automatismo delle macchine accompagnata da immobilità fisica.

In questo ozio apparente, in questa “disoccupazione” in cui consiste il lavoro altamente tecnologizzato, il dovere di chi lavora consiste nel non fare in un certo senso nulla, nell'aspettare con la massima attenzione e nel modo più concentrato possibile che non accada alcun imprevisto, in una condizione psicologica che l'umanità probabilmente non ha mai conosciuto.

“Pastore delle macchine”, il tecnico dell'automazione, che gradatamente va sostituendo l'operaio, raccoglie in sé quelle tre negatività che G. Anders indica nel *non fare*, in cui oggi consiste il “lavorare”, nell'aspettare che *non si verifichi* qualcosa, nell'asocialità dell'*aspettare*, per la condizione solistica con cui si monta la guardia alle macchine,³³ per cui le parole di Marx: “coscienza di classe”, “compagno” e persino “lavoratore” e “lavoro”, subiscono una metamorfosi tale da rendere obsoleti i concetti di “classe” e di “coscienza di classe” a cui nell'età pre-tecnologica si appoggiava ogni ipotesi di riscatto.

E così il fabbricare, tratto specifico dell'*homo faber*, s'è risolto in fare, il fare in servire, il servire in specializzazione, la specializzazione nello sguardo rivolto all'andamento delle macchine, con l'attenzione concentrata esclusivamente sul loro ritmo, senza nessun interesse per ciò che trascende la pura e semplice *regolarità* del loro funzionamento.

Il collasso dell'agire. Ma là dove il produttore non ha più niente a che fare con il prodotto già all'interno dello stesso processo di produzione, là dove gli è impedito di intendere

realmente l'esito della sua azione, non solo il produttore diventa irresponsabile, ma gli è precluso anche il diritto alla cattiva coscienza, perché la sua competenza è limitata alla pressione di un pulsante, indipendentemente dal fatto che l'effetto di quella pressione sia la produzione di armi o la fornitura di alimenti.

Limitando l'*agire* a quello che nella cultura tecnologica si chiama *button pushing* (premere il bottone), la tecnica sottrae all'etica il principio della responsabilità personale, che era poi il terreno su cui tutte le etiche tradizionali erano cresciute. E questo perché chi preme il bottone lo preme all'interno di un apparato, dove le azioni sono a tal punto integrate e reciprocamente condizionate che è difficile stabilire se chi compie un gesto è *attivo* o viene a sua volta *azionato*.

A questa indiscernibilità tra attività e passività, tra azione e reazione, si aggiunge il fatto che all'*agire* la tecnica ha tolto il suo *scopo*, ossia quell'*eîdos*, come lo chiamava Platone, che consente di distinguere l'*agire* dal puro e semplice *fare*. Se a chi opera è richiesto solo di "operare bene", dove "bene" significa in modo "funzionale" all'apparato, l'etica si riduce al puro controllo e autocontrollo della funzionalità, senza sporgere sull'esito finale dell'attività, che è di competenza dell'apparato e non di chi vi collabora come parte del complesso, come suo ingranaggio.

In questo modo il singolo operatore è responsabile solo della modalità del suo lavoro, non della sua finalità, e con questa riduzione della sua competenza etica si sopprimono in lui le condizioni dell'*agire*, per cui anche l'addetto al campo di sterminio può dire di sé che ha soltanto "lavorato".³⁴

Questo accade quando lo scopo del lavoro, il suo *télos* come diceva Aristotele, è scisso dall'attività lavorativa, che si svolge secondo *criteri di funzionalità* che non dipendono dallo scopo, ma sono identici per qualsiasi scopo. Ma là dove lo scopo trascende a tal punto l'attività produttiva da non inviare alcuna indicazione di senso, chi produce è eticamente esonerato, e il suo *agire* si rattroppisce, unitamente alla sua coscienza, nel puro e semplice *fare* dei prodotti che sono per lui eticamente neutrali, nietzscheanamente: "al di là del bene e del male".

5. Consumo di massa e deprivazione

La circolarità produzione-consumo. È noto che “produzione” e “consumo” sono due aspetti di un medesimo processo, dove decisivo è il carattere *circolare* del processo, nel senso che non solo si producono merci per soddisfare bisogni, ma si producono anche bisogni per garantire la continuità della produzione delle merci. All’inizio e alla fine di queste catene di produzione (di merci e di beni) si trovano gli esseri umani, instaurati come produttori e come consumatori, con l’avvertenza che il consumo non deve essere mai considerato, come avveniva nell’età pre-tecnologica, esclusivamente come soddisfazione di un bisogno, ma anche, e nell’età della tecnica soprattutto, come mezzo di produzione. Là infatti dove la produzione non tollera interruzioni, le merci “hanno bisogno” di essere consumate, e se il bisogno non è spontaneo, se di queste merci non si sente il bisogno, occorrerà che questo bisogno sia *prodotto*.

A ciò provvede la pubblicità, che ha il compito di pareggiare il nostro bisogno di merci con il bisogno delle merci di essere consumate. L'imperativo della tecnica: “si *deve* fare tutto ciò che si *può* fare” trova qui il suo completamento: “si deve consumare tutto ciò che si è prodotto, tutto ciò che si è fatto”.

Si tratta di un consumo che non è *la fine* naturale di ogni prodotto, ma *il suo fine*. E questo non solo perché altrimenti si interromperebbe la catena produttiva, ma perché il progresso tecnico, sopravanzando le sue produzioni, rende obsoleti i prodotti, la cui fine, lo ripetiamo, non segna la conclusione di un’esistenza, ma fin dall’inizio ne costituisce lo scopo. In questo processo la tecnica usa i consumatori come suoi alleati per garantire la mortalità dei suoi prodotti, che è poi la garanzia della sua immortalità.

Il principio della distruzione. Come condizione essenziale della produzione e del progresso tecnico, il consumo, costretto a diventare “consumo forzato”, comincia a profilarsi come figura della distruttività, e la distruttività come un imperativo funzionale dell’apparato tecnico. Il “rispetto”, che Kant indicava come fondamento della legge morale,³⁵ è disfunzionale al mondo della tecnica, che, creando un mondo di

cose sostituibili con modelli più avanzati, produce di continuo “un mondo da buttar via”, e siccome è molto improbabile che un’umanità, educata alla più spietata mancanza di rispetto nei confronti delle cose, mantenga questa virtù nei confronti degli uomini, non possiamo non convenire con G. Anders per il quale: “L’umanità che tratta il mondo come un ‘mondo da buttar via’, tratta anche se stessa come un’umanità da buttar via’ ”.³⁶

Si conferma così il tratto nichilistico dell’ontologia della tecnica, che non si accontenta, come l’ontologia platonica, di accogliere il non-essere nel mondo sensibile percorso dall’incessante divenire, ma eleva il non-essere di tutte le cose a condizione della sua esistenza, il loro non-permanere a condizione del suo avanzare e progredire. E se le cose del mondo agli occhi di Platone apparivano scadenti perché, a differenza delle idee, erano soggette al tempo e perciò transitorie, agli occhi della tecnica la transitorietà di tutte le cose, il loro diventare obsolete ed esser superate, il loro non-durare è la condizione del suo esistere. Per questo, scrive Severino:

La cultura occidentale non può avere la capacità di stabilire alcun limite all’aggressione dell’ente, che la tecnica va portando sempre più a fondo [...] perché l’essenza di tale cultura è il nichilismo metafisico, di cui la tecnica è la più radicale e rigorosa realizzazione. [...] Se qualcosa non è *technikón* – se cioè non produce o non è prodotto, o non rientra nel processo del produrre-essere prodotto –, allora non è, ossia è un niente. *L’anthropíne téchne* si è oggi completamente sostituita alla *theía téchne*, ma il senso dell’essere rimane ancor oggi identico a quello stabilito da Platone una volta per tutte nella storia dell’Occidente. Dio e la tecnica moderna sono le due fondamentali espressioni del nichilismo metafisico.³⁷

Il dissolvimento dell’oggetto. Ma là dove l’uso coincide con il consumo, l’oggetto non riesce più a costituirsi come *objectum*, come *Gegen-stand*, come *ciò che sta di contro* a un soggetto, come vorrebbe l’analisi heideggeriana sullo statuto della “cosa” nell’epoca della tecnica.³⁸ Se è vero infatti che la tecnica traduce ogni “cosa” in “pro-dotto [*Hervor-gebracht*]”, il senso del prodotto non si esaurisce nel manifestare le possibilità latenti della natura che, “pro-vocata [*heraus-*

gefördert]" dalla tecnica, cede la sua verità nascosta (*a-létheia*), ma nel suo uso (*Ge-brauch*) che, coincidendo con il suo consumo (*Ver-brauch*) si risolve nella sua liquidazione. A questo punto l'oggetto non è più, come vuole Heidegger: "l'unità della posizione stabile del fondo a disposizione [*Der Gegenstand ist die Einheit der Ständigkeit des Bestandes*]",³⁹ ma ciò che si dissolve nella contrazione dell'intervallo tra produzione e consumo.

Il dissolvimento della durata temporale. In questo dissolvimento della durata, dove il precario "ora [*ny^ñ*]" prende il posto dell'antico "sempre [*aei*]", è possibile leggere il tratto costitutivo dell'ontologia della tecnica, che vive della negazione del mondo da lei prodotto, perché la sua permanenza significherebbe la sua fine. Per questo, oltre alla "produzione forzata del bisogno" ben oltre il limite della sua rigenerazione fisiologica, la tecnica utilizza strategie, come ad esempio la moda, per opporsi alla resistenza dei prodotti, in modo da rendere ciò che è ancora materialmente utilizzabile, socialmente inutilizzabile e perciò bisognoso di essere sostituito. E questo indipendentemente da ogni fattore di *miglioramento*, come nel caso del "miglioramento delle armi", dove è difficile capire il valore di questo comparativo applicato a una situazione in cui, come scrive Jaspers,⁴⁰ già da alcuni decenni esiste per l'umanità la possibilità di sterminare se stessa in modo totale.

Il dissolvimento della proprietà. L'eliminazione della durata e della stabilità dell'oggetto sopprime il concetto di *proprietà*, il cui significato è affidato alla durata nel tempo. Il riferimento non è solo ai beni di consumo che si dissolvono con il loro uso, ma anche ai cosiddetti "beni stabili", la cui stabilità non ha più relazione con la proprietà, ma solo con l'apparato economico che, ubbidendo alle stime tecniche della valutazione e della svalutazione, decide il "cambio di proprietà", dove decisiva non è la parola "proprietà", ma la parola "cambio", che collega le cose non all'uomo, ma al mercato. Per il mercato un bene di proprietà è un bene morto, che acquista vita solo quando si libera del suo attributo, del suo legame con la proprietà. Quel che non è riuscito al socialismo è riuscito alla

tecnica che, come tecnica di mercato, obbliga a sostituire la proprietà con l'incessante alternarsi dell'avere e del non-avere.

L'evanescenza del mondo. Ma là dove le cose perdono la loro consistenza il mondo diventa evanescente e con il mondo la nostra identità. È infatti fuorviante considerare la cultura del consumo come cultura dominata dalle cose, perché nel consumo le cose si fluidificano. Prive di consistenza, di durata, e al limite di utilità, le cose esistono solo per essere consumate e, là dove resistono al consumo, per essere sostituite da prodotti "nuovi e migliori" che l'innovazione tecnologica porta con sé.

L'evanescenza dell'identità. In un mondo dove gli oggetti durevoli sono sostituiti da prodotti destinati all'obsolescenza immediata, l'individuo, senza più punti di riferimento o luoghi di ancoraggio per la sua identità, perde la continuità della sua vita psichica, perché quel senso costante che è alla base della propria identità si dissolve in una serie di riflessi fugaci, che sono le uniche risposte possibili a quel senso diffuso di irrealtà che la tecnica diffonde come immagine del mondo.

Costruendo infatti un mondo di illimitate possibilità, che vanno dall'ingegneria genetica ai viaggi nello spazio, dalla comunicazione totale alla distruzione di massa, la tecnica sposta la realtà del mondo in quella dimensione onirica dove l'individuo percepisce solo il riflesso dei suoi desideri e delle sue paure, in un'atmosfera dove il sogno del mondo, che spesso sconfina nell'incubo, sfugge in ogni caso alla comprensione e alle pratiche di controllo.

Priva di un mondo costante, durevole e rassicurante nella sua solidità, l'identità diventa incerta e problematica, non perché l'individuo non appartiene più a precise categorie sociali, ma perché non abita più un mondo stabile e dotato di esistenza indipendente. Là infatti dove il mondo è di continuo creato e ricreato dalla tecnica, la differenza tra realtà e virtualità diventa sempre più vaga, come vaga diventa la propria identità e indefinito lo spazio della libertà.

L'evanescenza della libertà. In una cultura di consumo dove nulla è durevole, la libertà non è più la scelta di una linea

d'azione che porta all'individuazione, ma è la scelta di mantenersi aperta la libertà di scegliere, dove è sottinteso che le identità possono essere indossate e scartate come la cultura del consumo ci ha insegnato a fare con gli abiti. Ma là dove la scelta non produce differenze, non modifica il corso delle cose, non avvia una catena di eventi che può risultare irreversibile, perché tutto è intercambiabile: dalle relazioni agli amanti, dai lavori ai vicini di casa, allora anche i rapporti fra gli uomini riproducono alla lettera i rapporti con i prodotti di consumo che, in apparenza diversi, sono in realtà sempre più indistinguibili, per cui "scegliere" significa ribadire l'identico nell'illusione del diverso.

L'incoscienza della deprivazione. Rifornendo gli individui di mondi possibili, di identità proteiformi e di scelte sempre reversibili, la cultura del consumo diffonde, nello sfarfallio delle possibilità, quella illibertà che è poi l'astensione dalla scelta, tipica nel mondo del conformismo. Siccome non è connessa a immagini di oppressione, questa forma di illibertà non è assolutamente avvertita, e la deprivazione che comporta non è neppure lontanamente accompagnata dalla sensazione di essere deprivati. Solo in occasione di qualche guasto tecnico avvertiamo che il mondo che ogni giorno abbiamo a portata di mano d'improvviso scompare, e allora invochiamo la tecnica, affinché ci restituisca in artificio quel mondo che con tutte le sue possibilità ci fa dimenticare che siamo stati deprivati del mondo naturale, e ormai anche della possibilità di abitarlo.

6. Condotte di massa e omologazione

La tecnica e l'omologazione di principio. Dal momento che a nessuno è data la possibilità di scegliersi l'epoca in cui vivere, né la possibilità di vivere senza l'epoca in cui è nato, non c'è uomo che non sia figlio del suo tempo e quindi in qualche modo "omologato". Accade però che, rispetto alle epoche che l'hanno preceduta, l'epoca della tecnica è la prima a chiedere l'omologazione di tutti gli uomini come *condizione* della sua esistenza. Non dunque un'omologazione come *dato di fatto*, ma un'omologazione *di principio*, le cui ragioni vanno ricercate in quella condizione per cui, nell'età della tecnica,

“lavorare” significa “collaborare” all’interno di un apparato, dove le azioni di ciascuno sono già anticipatamente descritte e prescritte dall’organigramma per il buon funzionamento dell’apparato stesso.

Con ciò non si vuol misconoscere che il lavoro eseguito da soli non ha mai costituito la parte principale del lavoro umano, ma solo osservare che, mentre nell’età pre-tecnologica *collaborare* significava *lavorare con altri uomini*, nell’età della tecnica *collaborare* significa *lavorare con l’apparato*, a cui anche gli altri lavoratori appartengono. Questo “con-esserci”, questo *Mit-dasein*, per esprimerci con la terminologia heideggeriana, non è un esistenziale che si aggiunge all’autenticità dell’esserci (*Dasein*), ma, nell’età della tecnica, è la condizione d’esistenza di quest’ultimo, che dunque è esistenza omologata.

La coscienza omologata. Un’azione è omologata quando è conforme a una norma che la prescrive, quindi quando non è un’azione, ma una *conform-azione*. E “conformazioni” sono tutte le azioni che si compiono in un apparato e in funzione dell’apparato, al cui interno il “fare da sé” cessa dove incomincia ciò che “deve essere fatto” in perfetto accordo con le altre componenti dell’apparato.

Gli scopi che l’apparato si propone non rientrano nelle competenze del singolo individuo e talvolta, stante l’alta sofisticazione tecnica, nelle possibilità della sua competenza. Ciò comporta che la *coscienza* dell’individuo si riduce alla *coscienziosità* nell’esecuzione del suo lavoro, e in questa riduzione è l’atto di nascita della *coscienza conformista*, a cui viene richiesta solo una buona qualità di collaborazione, indipendente dagli scopi che sono di competenza dell’apparato.

Ma quando lo scopo del lavoro (sia esso la produzione di armi o di generi alimentari) viene *separato* dal lavoro richiesto per raggiungerlo, lo scopo non proietta alcun riflesso sull’attività di chi vi partecipa, e perciò tutti coloro che collaborano con l’apparato, essendo esonerati dal sapere quello che fanno, compiono azioni che sono per principio “irresponsabili”, perché ciò che a loro si chiede è solo la responsabilità della buona esecuzione, non la responsabilità dello scopo. Ma privare un’attività del suo scopo significa

privare chi vi prende parte di un vero rapporto con il *futuro*, e, senza futuro, l'agire si muove in quell'orizzonte senza tempo che lo trasforma in un fare senza senso, pura risposta alle richieste dell'apparato, non dissimile dalla rigida risposta che ogni animale dà agli stimoli che provengono dal suo ambiente.

A questo punto l'uomo, come l'animale, si esprimerà con condotte conformi e, in quanto conformi, prevedibili, in quella serie di azioni omologate che risultano quando: 1) lavorare è collaborare con l'apparato; 2) la collaborazione è esonerata dagli scopi e ridotta alla coscienziosità nell'esecuzione del lavoro; 3) il tutto in un orizzonte che, deprivato del futuro, abolisce qualsiasi progettazione di una condotta non omologata.

L'incoscienza della coscienza omologata. Quanto s'è detto per il mondo della produzione vale anche per il mondo del consumo, essendo produzione e consumo due aspetti del medesimo processo, all'inizio e alla fine del quale incontriamo l'uomo che abita un mondo delimitato da due ordini a cui corrispondono due obbedienze: l'ordine di produrre e l'ordine di consumare ciò che è stato prodotto per consentire la continuità della produzione.

Affinché il ciclo non si interrompa è necessario che l'ordine non sia sentito come un ordine e l'obbedienza come obbedienza. Per raggiungere questa condizione è sufficiente che il mondo della sovrabbondanza dei beni prodotti e consumati non venga avvertito come uno dei *possibili* mondi, ma come l'*unico* mondo, fuori dal quale non si danno altre possibilità di esistenza. Allora e solo allora l'ordine e l'obbedienza non saranno più percepiti come fatti coercitivi, allo stesso modo di come i pesci del fondo marino non percepiscono come coercizione la pressione dell'acqua e gli animali di terra la pressione atmosferica.

Se il mondo dei beni da produrre e consumare riesce a costituirsi come mondo coeso senza lacune, senza interruzioni, senza alternative, gli obblighi imposti da questo mondo e le obbedienze richieste non saranno più avvertiti come tali, bensì come *condizioni naturali* di essere nel mondo. Ma quando un mondo riesce a farsi passare come l'*unico* mondo, l'omologazione degli individui raggiunge livelli di perfezione

tali che i regimi assoluti o dittatoriali dell'età pre-tecnologica neppure lontanamente avrebbero sospettato di poter realizzare.

Mentre infatti nelle vari fasi che in successione hanno caratterizzato l'età pre-tecnologica lo schiavo, il servo, l'operaio potevano guardare a *mondi diversi* da quelli dischiusi dal padrone, dal signore o dal datore di lavoro, nell'età della tecnica, dove il rapporto non è tra uomini, tra servi e signori, ma tra tutti gli uomini, servi o signori che siano, e l'apparato, non si dà altro mondo al di fuori di quello che l'apparato dischiude, e là dove la possibilità di altri mondi è preclusa, l'obbedienza *esplicita*, di cui nell'età pre-tecnologica il servo aveva ancora coscienza, diventa superflua.

Naturalmente quando ordini e obbedienze non sono più necessari e, in assenza di altri mondi possibili, neppure più avvertiti come tali, si ha l'impressione che ordini e divieti non esistano più, quindi si ha l'*illusione della libertà*, che trova la sua attuazione nella possibilità di scegliere fra tutti i beni di cui è rifornito quell'*unico* mondo che ci è dato di abitare. La dialettica hegeliana tra il mondo del servo e il mondo del signore⁴¹ trova la sua soluzione nell'*unico* mondo che la tecnica concede sia ai servi sia ai signori, vincolati entrambi, pur nella differenza delle mansioni, a "collaborare" al mantenimento dello stesso mondo che, oltre a sé, non lascia altri mondi possibili.

L'omologazione come condizione indispensabile d'esistenza. A differenza di quanto accadeva nell'epoca pre-tecnologica, nell'età della tecnica il vincolo non è avvertito come un atto esplicito di coercizione, né come uno sforzo esplicito di adattamento, ma come semplice *condizione* del vivere e dell'agire, che sarebbero impossibili senza un'omologazione: 1 al mondo dei prodotti che ci circonda e da cui dipendiamo come produttori e come consumatori; 2 al mondo dello strumentario tecnico e amministrativo che serviamo e di cui ci serviamo; 3 al mondo dei nostri simili retrocessi al secondo posto, perché ad essi ci rapportiamo in quanto rappresentanti del mondo delle cose.

Quando è la vita stessa a compiere il lavoro di omologazione, le procedure che lo attuano, non avendo bisogno per imporsi di

misure speciali, sembrano inesistenti, e quando il comando è neutro, più naturale è l'obbedienza e più garantita è l'illusione della libertà. Parliamo di illusione e non di libertà, perché di libertà si può parlare propriamente quando si dà una scelta tra scenari diversi, tra mondi possibili, e non all'interno di un unico mondo, tra i prodotti di cui senza sosta veniamo quotidianamente riforniti. Questo rifornimento senza interruzione e senza lacune crea quella *presenza piena e confortante* che annulla da un lato la *fantasia* come ipotesi di mondi diversi, e dall'altro la possibilità di *fare esperienza*, perché di esperienza si può parlare solo quando le cose possono essere diversamente da come quotidianamente le sperimentiamo.

È infatti l'*assenza* a rendere visibile la presenza: lo sciopero dei mezzi di trasporto, l'interruzione dell'energia elettrica, il ritardo nei rifornimenti alimentari. Senza interruzione, senza lacune, senza sospensione non ci rendiamo conto da quante catene ci ha reso dipendenti l'età della tecnica, e, se nell'età pre-tecnologica, come ci ricorda G. Anders, si diceva che la maggioranza dell'umanità "non aveva niente da perdere tranne le sue catene", ⁴² oggi si dovrebbe dire che senza queste catene non avrebbe di che sopravvivere.

Questa è la ragione per cui, quando le catene si spezzano, da parte di tutti ne viene invocata subito la saldatura. Questa richiesta è l'indice non solo del tasso di dipendenza di ciascun individuo dal mondo della tecnica, ma anche del tasso di collaborazione spontanea, quindi di omologazione e di conformismo, affinché questo mondo permanga il più possibile garantito e assicurato senza interruzioni, rischi o possibilità di cedimento.

Non è dunque possibile vivere nell'età della tecnica se non con condotte massificate, cioè omologate al sistema che ci tiene in vita. Nessuna epoca storica, per quanto assolutista o dittatoriale, ha conosciuto un simile processo di massificazione, perché nessun sovrano assoluto e nessun dittatore era in grado di creare un sistema di condizioni d'esistenza tali dove l'omologazione fosse l'*unica possibilità di vita*. Per questo i regimi assoluti sono crollati, perché la coercizione che esercitavano, per quanto brutale, non era in grado di escludere altre possibilità di vita.

La tecnica, non concedendo altri mondi possibili, può fare a meno della coercizione e ottenere spontaneamente quel *sacrificium individuationis* che nell'età pre-tecnologica era il tratto dei martiri, degli eroi e delle stesse masse rivoluzionarie che rifiutavano di conformarsi. Nel loro rifiuto c'era l'indicazione di un'altra possibilità di vita, di "nuovi cieli e nuove terre", che non si danno invece nell'età della tecnica al di fuori del suo recinto, anche se al suo interno non è preclusa, anzi è sollecitata, la possibilità di continuare a ripetere il vocabolario dell'individuo.

7. Sentimento oceanico e dissolvimento dell'Io

L'Io e il mondo. Freud apre la sua analisi sul "disagio della civiltà" con alcune pagine di commento alle "opinioni espresse dal mio stimatissimo amico" Romain Rolland, che in una lettera del 5 dicembre 1927 aveva esposto a Freud la sua teoria relativa a quel sentimento di partecipazione al tutto da lui definito "sentimento oceanico":

Se ho ben compreso il mio amico, egli allude a ciò che un drammaturgo originale e piuttosto bizzarro offre al suo eroe come consolazione di fronte alla prospettiva della morte volontaria: "Fuori da questo mondo non possiamo cadere". Si tratta dunque di un sentimento di indissolubile legame, di stretta appartenenza al mondo esterno nel suo insieme.⁴³

Freud nega risolutamente la possibilità di un simile sentimento, perché proprio la separazione tra Io e *mondo esterno* è la condizione del costituirsi dell'Io. Meno netta è invece la separazione tra l'Io e il *mondo interno* inconscio che Freud chiama Es, e di cui l'Io è in certo qual modo la continuazione o, per usare l'espressione di Freud, la "facciata":

L'idea che l'uomo debba avere conoscenza della propria connessione con il mondo circostante mediante un sentimento diretto e immediato, orientato fin dall'inizio in quella direzione, appare talmente strana e si accorda così male con la struttura della nostra psicologia da legittimare il tentativo di una spiegazione psicoanalitica, ossia genetica, di tale sentimento. Possiamo quindi disporre della seguente linea di pensiero. Normalmente nulla è per noi più sicuro del senso di noi stessi, del nostro proprio Io. Questo Io

ci appare autonomo, unitario, ben contrapposto ad ogni altra cosa. Che tale apparenza sia fallace, che invece l'Io abbia verso l'interno, senza alcuna delimitazione netta, la propria continuazione in una entità psichica inconscia, che noi designiamo come Es, e per la quale esso funge come da facciata, lo abbiamo appreso per la prima volta dalla ricerca psicoanalitica, da cui ci attendiamo molte altre informazioni circa il rapporto tra Io ed Es. Ma verso l'esterno, almeno, l'Io sembra mantenere linee di demarcazione chiare e nette.⁴⁴

I confini dell'Io. Queste linee si fanno meno marcate in occasione dell'innamoramento, quando "il confine tra Io e oggetto minaccia di dissolversi"⁴⁵ e in tutti quei casi patologici in cui:

La delimitazione dell'Io nei confronti del mondo esterno diventa incerta o in cui i confini sono effettivamente tracciati in modo scorretto. [...] Allora anche il senso dell'Io è soggetto a disturbi e i confini dell'Io non sono stabili.⁴⁶

I confini che consentono una "delimitazione netta" tra Io e mondo esterno non sono per Freud originari, ma gradatamente guadagnati con la crescita che porta alla costituzione dell'Io adulto:

Questo senso dell'Io, presente nell'adulto, non può essere stato tale fin dall'inizio. Deve aver subito uno sviluppo di cui ovviamente non si possono dare prove sicure; tuttavia esso può essere ricostruito con sufficiente verosimiglianza. Il lattante non distingue ancora il proprio Io dal mondo esterno in quanto fonte di sensazioni che lo subissano. Apprende a farlo gradualmente, reagendo a sollecitazioni diverse.⁴⁷

La prima di queste sollecitazioni è quella fonte di eccitamento costituita dal seno materno, di cui però il bambino non può disporre a piacimento perché:

Il seno materno gli viene temporaneamente sottratto per essergli poi riportato solo come risultato del suo strillare in cerca di aiuto. In questo modo si contrappone per la prima volta all'Io un "oggetto" come qualcosa che si trova "fuori" e che viene costretto ad apparire soltanto in seguito a un'azione particolare.⁴⁸

L'assenza del seno materno è solo un paradigma di tutte

quelle “abbondanti, molteplici, inevitabili sensazioni di dolore e di dispiacere”⁴⁹ che, costringendo l’Io a cercare la soddisfazione dei suoi bisogni nel mondo esterno, lo obbligano a:

Distinguere fra ciò che è interno, ossia che appartiene all’Io, e ciò che è esterno, ossia che scaturisce da un mondo esterno, e in tal modo viene compiuto il primo passo verso l’insediamento del principio di realtà, al quale spetta negli sviluppi futuri la parte dominante.⁵⁰

La dotazione inconscia pre-individuale. “Oceanico” è dunque per Freud quel sentimento che pervade l’Io che ancora non si è distinto dal mondo esterno, ma vive con esso in quella “comunione quanto mai intima”⁵¹ a cui l’Io adulto, per costituirsi, deve rinunciare e, a rinuncia avvenuta, considerare quella condizione “oceanica” come uno stadio in cui ancora non si era separato dall’Es.

Ma l’Es non abbandona l’Io, per cui, nel momento in cui riconosce se stesso, l’Io riconosce anche tutto ciò che è pre-egoico, a cui partecipa senza esserne responsabile e senza potersi opporre. La scoperta di questa *dotazione inconscia* da cui l’Io non può separarsi, è per l’Io, che si scopre a un tempo Io e non-Io, la scoperta della sua impotenza.

Quando l’Io constata di non essere fichtianamente “posto” da se stesso,⁵² ma freudianamente “divenuto” da altro da sé, e di non poter ovviare alla sua genesi, ossia di non potersi liberare da questo “altro” che è la sua dotazione inconscia, l’Io prova disorientamento in ordine alla propria individuazione e alla propria libertà, che a questo punto conosce i suoi limiti iscritti in quella dotazione pre-individuale che Freud ha chiamato Es e ha descritto in metafora sessuale.

In quanto macchina della specie, come bene ha messo in luce Schopenhauer,⁵³ l’Io appartiene al sesso, e non il sesso all’Io come ingenuamente si crede,⁵⁴ e perciò l’Io se ne vergogna e chiama il sesso: *pudendum*, e *pudenda* gli organi sessuali. La vergogna dipende dal fatto che il sesso è “o-sceno” non perché è sconveniente, ma perché è fuori dalla “scena” dell’Io, perché appartiene a quella scena pre-individuale che l’Io avverte come sottratta alla sua libertà. Nella sessualità l’Io collassa come Io e si trova Es, nonostante gli sforzi di individuazione con se

stesso.

Il processo di individuazione. Sono sforzi che prendono avvio all'atto stesso della nascita, quando il bambino, separandosi dal corpo materno, inizia la sua storia individuale con uno strappo dal suo fondamento. Questo strappo, segnalato da O. Rank come "trauma della nascita",⁵⁵ è riconosciuto, pur tra mille esitazioni, dallo stesso Freud per il quale: "nell'uomo e negli altri animali superiori sembra che l'atto della nascita sia la prima esperienza individuale di angoscia".⁵⁶ Questa riflessione porta Freud a "non abbandonare l'idea che l'Io sia la vera e propria sede dell'angoscia",⁵⁷ l'angoscia del *processo di individuazione* a partire dalla vita non ancora individuata.

È questa un'angoscia che l'Io trascina con sé tutta la vita come *dolore di essere individuo* e che ritroviamo alla base di quella "pulsione di morte" che spinge l'individuo a liberarsi dal tormento di essere individuo. A partire da queste considerazioni, Freud scrive:

Dopo mille esitazioni e oscillazioni ci siamo decisi ad ammettere soltanto due pulsioni fondamentali: l'*Eros* e la *pulsione di distruzione*. Meta della prima di queste due pulsioni è stabilire unità sempre più vaste e tenerle in vita: unire insieme dunque; meta dell'altra, al contrario, è dissolvere nessi e in questo modo distruggere cose. Nel caso della pulsione di distruzione possiamo supporre che il suo fine ultimo sia di portare il vivente allo stato inorganico. Per questo l'abbiamo chiamata anche *pulsione di morte*. Se ammettiamo che la materia vivente sia venuta dopo la materia inanimata, e da essa abbia tratto origine, ecco che la pulsione di morte rientra nella formula succitata secondo cui una delle due pulsioni tende al ripristino di una situazione precedente.⁵⁸

È questo un motivo che da Anassimandro a Nietzsche ribadisce il dolore dell'individuo che, in quanto individuo, in quanto singolare, sconta il suo distacco dal tutto a cui dovrebbe appartenere come cosmicamente si conviene, sconta il suo dover esistere come "eccezione cosmica" o, come vuole il linguaggio heideggeriano, come "ek-sistenza",⁵⁹ adattandosi a "essere", senza "essere-assieme" in quella beata ottusità in cui l'Io tenta di regredire ogni volta che è preso dall'angoscia di "dover essere Io".

L'*lâpeiron* di Anassimandro, il *dionisiaco* di Nietzsche, l'*Es* di Freud nominano, sia pure a partire da scenari differenti, quella *condizione pre-individuale* che l'Io porta dentro di sé come sua originaria matrice, e che crea in lui quella *simultaneità tra esser-Io e non-esser-Io* che è la sua contraddizione, la fonte della sua angoscia.

La dotazione tecnica post-individuale. Ma accanto alla *dotazione inconscia pre-individuale*, che ha i suoi riscontri nel corpo, nella specie, nella famiglia e in tutto quel corredo impersonale che fa di un Io che è se stesso anche ciò che egli non è, esiste pure una *dotazione post-individuale*, costituita dall'apparato tecnico a cui l'uomo partecipa come funzionario, quando non addirittura come ingranaggio.

E come l'*Es inconscio pre-individuale* produce quel turbamento dell'identità che l'Io avverte ogni volta che scopre di non esser solo se stesso, così l'*Es tecnologico* si avvicina passo passo all'Io, lo condiziona sempre di più, risolvendo la sua identità in funzionalità, la sua libertà in competenza tecnica, la sua individuazione in atomizzazione, la sua funzionalità in deindividuazione, la sua specificità in omologazione, in quella cultura di massa in cui, in altra forma, risuona quel "sentimento oceanico" che Freud aveva indicato nella pressione dell'*Es inconscio pre-individuale* da cui l'Io proviene e da cui non si libera. Ad essa ora si aggiunge la pressione dell'*Es tecnologico* artificiale, burocratico, macchinale, che su un altro versante obbliga l'Io a non esser propriamente se stesso.

E come nella sessualità, nella vita impersonale della specie a cui appartiene, nelle vicissitudini del suo corpo che segue il proprio ritmo autonomo, l'Io trova se stesso nell'*Es inconscio pre-individuale*, così nella vita sociale, in qualità di produttore e di consumatore, l'Io incontra se stesso come funzionario dell'apparato, o addirittura come anello di quella catena che l'*Es artificiale della tecnica* connette con il mondo delle macchine che, siano esse amministrative, burocratiche, industriali, commerciali, esigono l'omologazione dell'individuo. Ciò significa che l'individuo realizza se stesso quanto più attivamente si adopera alla propria *passivazione*, che consiste nella sua riduzione a organo dell'apparato, a sua espressione,

con progressivo decentramento da sé, e trasferimento del suo centro nel sistema tecnico che lo riconosce come sua componente.⁶⁰

La vergogna prometeica. L'autonomia che nel corso dell'evoluzione l'Io è riuscito a strappare all'*Es inconscio*, che è poi quello pre-individuale, quello biologico, oggi la consegna all'*Es tecnologico*, a partire dal quale l'Io giudica se stesso più o meno "capace", più o meno "valido" a misura della sua più o meno riuscita integrazione. Ma dire integrazione significa guardare se stessi dal punto di vista dell'apparato, e quindi valutarsi tanto più positivamente quanto meno si è se stessi, e quanto più si è conformi alle esigenze del sistema tecnico a cui si appartiene.

Nasce da qui quella che G. Anders chiama "vergogna prometeica",⁶¹ che consiste nel fatto che l'uomo incontra se stesso solo quando fuoriesce dall'*Es* artificiale rappresentato dall'apparato tecnico e dalla propria esistenza omologata perché ad esso conforme. Ciò si verifica quando nel rapporto con la macchina, sia essa amministrativa, burocratica, industriale, commerciale, *l'individuo fallisce* e, per effetto della sua inadeguatezza, è respinto dall'apparato tecnico di cui finora aveva fatto parte inosservato, e di cui aveva riconosciuto l'esemplarità. Avulso da *quel* mondo, che sempre più tende a diventare *il* mondo, l'individuo è rinviato a stesso come "inutilizzabile" e, al cospetto di ciò che ha perduto, incontra il proprio Io che, come scrive G. Anders, nella prospettiva inaugurata dal mondo della tecnica:

Deve essere sì un "io", ma un "io" che (per quanto porti un nome determinato e un corpo determinato e forse anche il determinato difetto di tessitura di una particolarità individuale) non è altro che un "modo deficiente" di essere macchina, niente altro che una scandalosa non-macchina e un clamoroso Nessuno.⁶²

A questo punto, se quando era conforme all'apparato tecnico e ad esso omologato l'Io trovava se stesso in veste di *Es tecnologico*, e quando è respinto dall'apparato incontra se stesso come mero rifiuto dell'*Es tecnologico*, allora l'Io non esce dalla sua esistenza omologata, perché in entrambi i casi il riconoscimento della sua identità resta comunque affidato

all'Es tecnologico. E ciò è tanto più inevitabile quanto più l'apparato tecnico realizza la sua intrinseca tendenza, che consiste nel risolvere ogni residuo del mondo nel suo mondo.

¹ Si veda a questo proposito J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1984.

² G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. II, p. 157.

³ PLATONE, *Repubblica*, Libro IV, 440c-d. Sul tema dell'anima in Platone e la sua relazione con la vita filosofica e la vita politica si veda l'ottimo saggio di A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Bari 1997, e in particolare il capitolo III: "La scienza dell'anima e il governo di sé", pp. 127-198.

⁴ Ivi, 440e.

⁵ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1973, vol. VI, 1, "Prefazione di Zarathustra", § 5, pp. 11-12.

⁶ Cfr. il capitolo 50, § 6: "La tecnica e il potenziamento della libertà di ruolo".

⁷ R. ROLLAND, *Lettera a Freud del 5 dicembre 1927*, in S. FREUD, *Lettere 1873-1939*, Boringhieri, Torino 1960, p. 357 sg.

⁸ S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), tr. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1967-1993, vol. X, § 1, pp. 559-561 (corsivo mio).

⁹ I. KANT, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* (1785), tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, sezione II, pp. 154-155.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik* (1936-1951), tr. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 62. Il contesto in cui appare l'espressione è il seguente: "Poiché l'uomo è la materia prima più importante, ci si può aspettare che, sulla base delle attuali ricerche della chimica, un giorno si possano creare fabbriche per la produzione artificiale di materiale umano".

¹¹ *Genesis*, 1, 26.

¹² I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., pp. 154-155: Il testo tedesco recita: "*Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze*".

¹³ ARISTOTELE, *Fisica*, Libro I, § 9, 192a, 2-5: "Noi diciamo che materia [*hy'le*] e privazione [*stéresis*] sono due cose diverse, e che di queste, la materia è non-ente per accidente [*katà symbebekós*], mentre la privazione è non-ente per sé [*kath'autén*]".

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, § 41, p. 302. Il testo di Heidegger recita: "Solo perché l'essere-nel-mondo è essenzialmente cura [*Sorge*], fu possibile caratterizzare come prendersi cura [*Besorgen*] l'esser-presso l'utilizzabile, e come aver cura [*Fürsorge*] l'incontro col connesserci degli altri nel mondo".

¹⁵ J.O. DE LA METTRIE, *L'homme machine* (1747), Edizione critica a cura di A. VERTANIAN, Princeton 1960, tr. it. antologica in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1978.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 9, p. 106.

¹⁷ B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edita postuma nel 1977), tr. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959, Parte I, Proposizione 8, Scolio 1, p. 24.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 27, pp. 215-216.

¹⁹ G. LE BON, *Psychologie des foules* (1895), tr. it. *Psicologia delle folle*, Longanesi,

Milano 1970, pp. 28, 32.

²⁰ S. FREUD, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), tr. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1967-1993, vol. IX, p. 265. A proposito del rapporto tra coscienza morale e angoscia sociale, FREUD, nelle *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (1915), tr. it. *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in *Opere*, cit., vol. VIII, pp. 127-128, scrive: "Non possiamo meravigliarci se il rilassamento di tutti i vincoli morali tra le individualità collettive del genere umano si ripercuote anche sulla moralità privata, posto che la coscienza morale, lungi dall'essere quel giudice inflessibile di cui parlano i moralisti, altro non è alle origini che 'angoscia sociale'. Là dove vien meno il biasimo della comunità cessa anche la repressione degli appetiti malvagi, e gli uomini si abbandonano ad atti di crudeltà, di perfidia, di tradimento e di brutalità, che sembrerebbero incompatibili col livello di civiltà che hanno raggiunto".

²¹ S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, cit., p. 292.

²² Ivi, pp. 285-287.

²³ ARISTOTELE, *Politica*, Libro III, § 11, 1281a-b.

²⁴ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* (1513-1521), Libro I, capitolo 58, in *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 263-264.

²⁵ K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1859), tr. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964, Libro I, sezione IV, capitolo XI, vol. I, p. 367.

²⁶ G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), tr. it. *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 74-78.

²⁷ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 12.

²⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro VIII, 1050a, 21-23.

²⁹ Cfr. il capitolo 36: "Marx e l'annuncio del capovolgimento dei mezzi in fini".

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, pp. 153-164.

³¹ G.E. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), tr. it. *L'educazione del genere umano*, Laterza, Bari 1951.

³² G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, cit., p. 83.

³³ Ivi, pp. 84-90.

³⁴ Il riferimento è a un brano delle settanta interviste che Gitta Sereny fece a Franz Stangl, comandante del campo di sterminio di Treblinka: "Quanti prigionieri arrivavano ad ogni convoglio?", chiesi a Stangl. / "Di solito circa cinquemila. Qualche volta di più." / "Ha mai parlato con qualcuna delle persone che arrivavano?" / "Parlato? No. [...] Generalmente lavoravo nel mio ufficio fino alle undici - c'era molto lavoro amministrativo da sbrigare. Poi facevo un'altra ispezione partendo dal *Totenlager*. A quell'ora, lì erano già molto avanti con il lavoro". Intendeva dire che a quell'ora le cinque o seimila persone arrivate quella mattina erano già morte: il "lavoro" era la sistemazione dei corpi, che richiedeva quasi tutto il giorno e che spesso proseguiva anche durante la notte. [...] "Oh, la mattina a quell'ora tutto era pressoché finito al campo inferiore. Normalmente un convoglio teneva impegnati per due o tre ore. A mezzogiorno pranzavo. Poi un altro giro e altro lavoro d'ufficio." [...] / Il "lavoro" di uccidere con il gas e bruciare cinquemila esseri umani, e in alcuni campi da cinquemila a ventimila persone in ventiquattro ore esigeva il massimo di efficienza. Nessun gesto inutile, nessun attrito, niente complicazioni, niente accumulo: "Arrivavano e, tempo due ore, erano già morti" diceva Stangl. [...] / "Ma lei non poteva cambiare nulla di tutto questo?" chiesi io. "Nella sua posizione non poteva far cessare le svestizioni, le frustate, gli orrori di quei recinti da bestiame?" / "No, no, no! Quello era il sistema. L'aveva

escogitato Wirth. Funzionava. E dal momento che funzionava era irreversibile." G. SERENY, *Into that Darkness* (1974), tr. it. *In quelle tenebre*, Adelphi, Milano 1994, pp. 227-229, 271-272.

³⁵ "Il rispetto [*Achtung*] per la legge morale è un sentimento che viene realizzato mediante un principio intellettuale; e questo sentimento è il solo che noi conosciamo interamente a priori, e di cui possiamo vedere la necessità. [...] Tale sentimento può anche essere chiamato sentimento di rispetto per la legge morale e, per tutte queste ragioni riunite, un *sentimento morale* [*moralische Gefühl*]." I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Parte I, Libro I, capitolo III: "Dei moventi della ragion pura pratica", Laterza, Bari 1955, p. 91-93.

³⁶ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, cit., p. 35.

³⁷ E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo* (1969), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982, pp. 196-197.

³⁸ M. HEIDEGGER, *Das Ding* (1951), tr. it. *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 109-124.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Oltrepassamento della metafisica*, cit., in *Saggi e discorsi*, cit., p. 47.

⁴⁰ K. JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958), tr. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1960.

⁴¹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., capitolo IV, A: "Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza: signoria e servitù", vol. I, pp. 153-164.

⁴² G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, cit., p. 47.

⁴³ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 558.

⁴⁴ Ivi, pp. 558-559.

⁴⁵ Ivi, p. 559.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Ivi, pp. 559-560.

⁴⁸ Ivi, p. 560.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 561.

⁵² Cfr. il capitolo 14, § 4: "Fichte: l'anima come azione".

⁵³ Come è noto per Schopenhauer l'immagine che l'individuo ha di se stesso è una rappresentazione fenomenica della volontà irrazionale che, come cieca pulsione [*blind Trieb*] opera, attraverso la sessualità, a vantaggio della specie, ingannando gli individui con la seduzione del piacere. Si tratta, scrive Schopenhauer di "una volontà che non manca di operare ciecamente, in tutte le funzioni del corpo che non sono governate dalla conoscenza: in tutti i processi vitali e vegetativi, nella digestione, nella circolazione del sangue, nella secrezione, nell'accrescimento, nella riproduzione. Non soltanto le azioni del corpo, ma il corpo tutto intero è fenomeno della volontà, volontà oggettivata, volontà concreta: di conseguenza, tutto ciò che si produce nel corpo deve scaturire dalla volontà; benché da una volontà non guidata da conoscenza, né regolata da motivi, ma che opera ciecamente in virtù di cause che si chiamano in questi casi *eccitazioni*". A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 1989, Libro II, § 23, pp. 181-182.

Freud non solo accoglie l'ipotesi schopenhaueriana, ma riconosce Schopenhauer come precursore della psicoanalisi: "Probabilmente pochissimi uomini hanno compreso che ammettere l'esistenza di

processi psichici inconsci significa compiere un passo denso di conseguenze per la scienza e per la vita. Affrettiamoci comunque ad aggiungere che un tale passo la psicoanalisi non l'ha compiuto per prima. Molti filosofi possono essere citati quali precursori, e sopra tutti Schopenhauer, la cui 'volontà' inconscia può essere equiparata alle pulsioni psichiche di cui parla la psicoanalisi. Si tratta del resto dello stesso pensatore che, con enfasi indimenticabile, ha anche rammentato agli uomini l'importanza, tuttora misconosciuta, delle loro aspirazioni sessuali. La psicoanalisi ha quest'unico vantaggio: che non si limita ad affermare astrattamente i due principi, tanto penosi per il narcisismo, dell'impotenza della sessualità e dell'inconsapevolezza della vita psichica, ma li dimostra mediante un materiale che riguarda personalmente ogni singolo individuo, costringendolo a prendere posizione di fronte a questi problemi. Ma appunto per questo essa attira su di sé quell'avversione e quelle resistenze che di fronte al gran nome del filosofo non osavano ancora manifestarsi". S. FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), tr. it. *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. VIII, pp. 663-664.

⁵⁴ Si veda a questo proposito U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987, Parte III, capitolo 3: "Sessualità e follia", pp. 171-188.

⁵⁵ O. RANK, *Das Trauma der Geburt* (1924), tr. it. *Il trauma della nascita*, Guaraldi, Rimini 1972.

⁵⁶ S. FREUD, *Hemmung, Symptom und Angst* (1926), tr. it. *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *Opere*, cit., vol. X, p. 243.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ S. FREUD, *Abriss der Psychoanalyse* (1938), tr. it. *Compendio di Psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. XI, capitolo 2, pp. 575-576.

⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 9, p. 106: "L'essenza' dell'Esserci consiste nella sua *ek-sistenza*".

⁶⁰ Cfr. il capitolo 49: "La funzionalità come forma dell'identità".

⁶¹ G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), tr. it. *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, il Saggiatore, Milano 1963, pp. 29-101.

⁶² *Ivi*, p. 93.

52. Mass media e monologo collettivo

Il “messaggio” di un medium o di una tecnologia è nel mutamento di proporzioni, di ritmo e di schemi che introduce nei rapporti umani.

M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare* (1964), p. 16

1. I mass media sono il mondo

La comunicazione tautologica dei media. La società conformista, nonostante l'enorme quantità di voci diffuse dai media, o forse proprio per questo, parla nel suo insieme solo con se stessa. Alla base infatti di chi parla e di chi ascolta non c'è, come nell'epoca pre-tecnologica, una *diversa* esperienza del mondo, perché sempre più *identico* è il mondo a tutti fornito dai media, così come sempre più *identiche* sono le parole messe a disposizione per descriverlo.

Il risultato è una sorta di *comunicazione tautologica*, dove chi ascolta finisce con l'ascoltare le identiche cose che egli stesso potrebbe tranquillamente dire, e chi parla dice le stesse cose che potrebbe ascoltare da chiunque. In un certo senso si può avanzare l'ipotesi che la diffusione dei mezzi di comunicazione che la tecnica ha reso esponenziale tende ad abolire la necessità della comunicazione, per cui le riflessioni di Habermas sulla valenza *comunicativa* del linguaggio rispetto a quella *funzionale*¹ trascurano il fatto che non si dà esigenza di comunicazione là dove è abolita la differenza specifica tra le esperienze del mondo che sono alla base di ogni bisogno comunicativo.

Con il loro rincorrersi, infatti, le mille voci che riempiono l'etere aboliscono progressivamente le differenze che ancora sussistono fra gli uomini e, perfezionando la loro omologazione, rendono superfluo, se non impossibile, parlare in prima persona. In questo modo i mezzi di comunicazione

cessano di essere dei *mezzi*, perché nel loro insieme compongono quel *mondo* fuori dal quale non è dato avere altra e diversa esperienza.

I media non sono un mezzo, ma un mondo. Tra i luoghi comuni, per non dire tra le idee arretrate che fanno da tacita guida a quasi tutte le riflessioni sui media, c'è quella secondo la quale l'uomo può *usare* le tecniche comunicative come qualcosa di *neutrale* rispetto alla sua natura, senza neppure il sospetto che la natura umana possa modificarsi proprio in base alle modalità con cui si declina tecnicamente nella comunicazione. L'uomo, infatti, non è qualcosa che prescinde dal modo in cui manipola il mondo, e trascurare questa relazione significa non rendersi conto che a trasformarsi non saranno solo i mezzi di comunicazione, ma, come dice McLuhan,² l'uomo stesso.

Quel che si è detto a proposito della "fenomenologia della tecnica" sotto il titolo: "Il grande capovolgimento",³ dovuto al fatto che, superato un certo livello, la tecnica cessa di essere un *mezzo* nelle mani dell'uomo per divenire un *apparato* che include l'uomo come suo funzionario, vale anche per i mezzi di comunicazione, che non basta definire "semplici mezzi" per occultare il fatto che sono *un mondo* in procinto di sostituire il mondo.

Per rendercene conto è sufficiente riflettere che il *mezzo* esiste in funzione di un *fine* liberamente scelto, rispetto a cui il mezzo serve appunto a "mediare". Ma il telefono, la radio, la televisione, il computer non sono "mezzi" come lo sono il martello o la tenaglia, per la semplice ragione che non "medierebbero" alcunché se non fossero collegati ad altri telefoni, ad altre radio, ad altre televisioni, ad altri computers sparsi sulla terra. In sé nessuno di questi "mezzi" è un "mezzo di comunicazione", e al limite neppure un apparecchio, perché la sua esistenza è giustificata solo dall'esistenza di altri consimili apparecchi, di cui ogni apparecchio in parte ha bisogno e in parte impone.

Al pari di una vite che, inserita in un ingranaggio, trae dall'ingranaggio la sua ragion d'essere, allo stesso modo ogni apparecchio telefonico, radiofonico, televisivo, computerizzato è solo una parte di quel *mega-apparecchio*, opportunamente

chiamato “rete”, che solo un ritardo linguistico può definire un “mezzo” a disposizione dell’individuo per un fine da lui liberamente scelto.

La “rete”, infatti, o come si dice a proposito dei computers, il “ciberspazio”, è un *mondo*, quindi qualcosa di radicalmente diverso da un *mezzo* perché, a differenza del “mezzo” che ciascuno può impiegare per i fini che sceglie, col “mondo” non si dà altra libertà se non quella di prendervi parte o starsene in disparte. Ma è davvero possibile “stare in disparte” in un mondo dove non ha valore la *realtà* del mondo o l’*esperienza* che se ne può fare, ma solo la sua *trasmissibilità*, la sua buona riuscita nella versione telecomunicata?

Il mondo è la sua descrizione. Gli uomini hanno sempre pensato di abitare il “mondo”, in realtà non sono mai usciti dalla “descrizione” che le varie epoche hanno dato del mondo. Quando nel tempo antico il mondo era descritto dal mito, quando nel medioevo era descritto dalla religione, quando nell’età moderna era descritto dalla scienza, e oggi dalla tecnica, in tutti questi passaggi gli uomini non hanno mai abitato il mondo, ma la sua descrizione prima mitica, poi religiosa, quindi scientifica e ora tecnica. Forse l’uomo non ha mai avuto a che fare con le cose, ma sempre e solo con le idee che confezionano le cose. Se così non fosse stato, non potremmo parlare di storia e di successione di epoche.

Dai Babilonesi a oggi, ad esempio, il dolore e la morte nella loro *realtà* hanno sempre avuto lo stesso timbro, ma la loro *descrizione* li ha inseriti in scenari a tal punto diversi da farli apparire come cose completamente diverse. Una cosa, infatti, è penare il dolore e la morte nel segno del *limite* che destina ogni cosa alla sua fine, altra cosa è pensare il dolore e la morte nel segno della *speranza* ultraterrena, altra ancora è pensare il dolore e la morte nel segno del *rimedio* che fa diventare patetiche tutte le parole ad eccezione della parola pronunciata dalla scienza e dalla tecnica medica.⁴ In questa successione di scenari ognuno vede che il significato delle cose, nel nostro esempio del dolore e della morte, non è affidato alle cose stesse, ma alla loro descrizione che, connettendole a un impianto di significati di volta in volta differenti, le fa apparire come cose del tutto differenti. Ed è l’apparire e non l’essere

che gli uomini abitano, la rappresentazione del mondo e non il mondo.

Dalla nascita ognuno di noi impara il senso delle cose dalla descrizione che delle cose ci fanno quanti sono preposti alla nostra educazione. Educare significa innanzitutto *descrivere il mondo* in quel certo modo che consente a tutti di trattare le cose in quella maniera abbastanza prevedibile per cui, quando un invitato a tavola prende un coltello, il suo vicino non avrà nulla da temere perché l'educazione gliene avrà insegnato l'uso e l'impiego. La televisione, distribuendo senza sosta il significato delle cose e il loro variegato uso, prosegue il lavoro dell'educazione che codifica, non perché manipola, inganna, mente, ma semplicemente perché descrive il mondo, che non esiste se non nella sua descrizione.

Oggi tutti guardano la televisione o utilizzano internet, non per disporre di qualche informazione in più, ma semplicemente perché sono al "mondo", che in televisione, e sempre di più in internet, ha la sua più estesa e completa descrizione.

Religione, politica, mercato, guerra, gioia, dolore, morte sono descritti lì, e da lì ognuno apprende come si prega, come si governa, come si vende, come si compra, come si lotta, come si gode, come si soffre, come si muore, allo stesso modo di come un tempo queste cose si apprendevano dal mondo in cui si viveva. Oggi la telecomunicazione è il nostro ambiente. Anche quando non vi si prende parte, per il fatto che altri vi partecipano, nel loro agire quotidiano sarà leggibile il loro apprendimento. Interagendo con loro si entra inevitabilmente in contatto con lo schermo, che dunque è sempre acceso per la comprensione pubblica del mondo.

L'opinione pubblica come specchio di rifrazione della descrizione mediatica del mondo. Se non c'è un mondo al di là della sua descrizione, la telecomunicazione non è un "mezzo" che rende pubblici dei fatti, ma la pubblicità che concede diventa il "fine" per cui i fatti accadono.

L'informazione cessa di essere un "resoconto" per tradursi in una vera e propria "costruzione" dei fatti, e questo non nel senso che molti fatti del mondo non avrebbero rilevanza se i media non ce li proponessero, ma perché un enorme numero di azioni non verrebbero compiute se i mezzi di comunicazione

non ne dessero notizia. Oggi il mondo accade perché lo si comunica, e il mondo comunicato è l'unico che abitiamo.

Non più un mondo di fatti e *poi* l'informazione, ma un mondo di fatti *per* l'informazione. Solo il silenzio restituirebbe al mondo la sua genuinità. Ma questo non è più possibile. E così, quello che andava profilandosi sul registro innocente dell'informazione diventa il luogo eminente della costruzione del vero e del falso, non perché i mezzi di comunicazione mentono, ma perché nulla viene più fatto se non per essere telecomunicato. Il mondo si risolve nella sua narrazione.

Gli effetti di questo risolvimento sono facilmente intuibili se appena volgiamo l'attenzione a quel gioco dei consensi che siamo soliti chiamare *democrazia*. Se infatti la *realtà* del mondo non è più discernibile dal *racconto* del mondo, il consenso non avviene più sulle cose, ma sulla *descrizione* delle cose, che ha preso il posto della loro *realtà*. Nella democrazia tutti possono dire la loro, cioè fare la loro descrizione del mondo. Ed è in questo senso che un tempo i partiti rappresentavano le diverse opinioni della gente, i sindacati rappresentavano i lavoratori, le associazioni industriali gli imprenditori; ora è la televisione a rappresentare tutte queste rappresentazioni; ed è in questa rappresentazione di secondo grado che si descrive il mondo e si costruisce il consenso.

Un consenso che non arriva alle cose, ma si arresta alla loro rappresentazione, in quel gioco di specchi dove il sondaggio dell'opinione pubblica è il sondaggio dell'efficienza persuasiva dei media, che prima creano l'opinione pubblica e poi sondano la loro creazione. A questo punto il "mezzo", il "medium", non è tanto la televisione, ma l'opinione pubblica, ridotta a specchio di rifrazione del discorso televisivo in cui si celebra la descrizione del mondo.

In ciò nulla di nuovo. Anche la vita degli antichi o quella dei medioevali era lo specchio di rifrazione su cui si celebrava il discorso mitico o il discorso religioso; la novità è che nelle società antiche, dove si disponeva solo di piazze e di pulpiti, non era possibile raggiungere l'intero sociale, per cui restavano spazi per idee e discorsi differenti, da cui prendeva avvio la novità storica. Oggi questo spazio è praticamente abolito, e la novità storica, se potrà esprimersi, dovrà prodursi in forme che non si lasciano intravedere.⁵

2. Il mondo è la sua rappresentazione

Il teatro del mondo e la sua inaccessibilità. Questo titolo di risonanza schopenhaueriana⁶ vuol significare non solo, come si è cercato di mostrare, che il mondo accade in vista della sua rappresentazione, ma che il mondo della rappresentazione è l'unico che ci è dato di abitare, con le conseguenze connesse all'ambiguità ontologica di questa figura, che oscilla tra presenza e assenza, tra realtà e apparenza, dove il mondo ad un tempo c'è e non c'è. Ma che significa propriamente "esserci"?

Questo temine, come vuole la lezione heideggeriana, indica il modo di essere-nel-mondo tipico dell'uomo che, a differenza di tutte le cose, che sono semplicemente dentro il mondo, ha il mondo come suo correlato, come orizzonte della sua intenzionalità. L'esserci, il *Dasein*, come lo chiama Heidegger, inaugura quella presenza che ha il suo costitutivo nel rapporto (*Bezug*) uomo-mondo, anzi nella reciprocità di questo rapporto, dove si esprime la coappartenenza (*Ereignis*) del mondo che si invia (*An-wesen*) all'uomo, e dell'uomo che si volge (*Zu-wendung*) a quell'invio, in un gioco di richiamo e di ascolto, di parola (*Wort*) e di risposta (*Ant-wort*).⁷

Questa coappartenenza, questa reciprocità del rapporto uomo-mondo, che è poi la prerogativa che fa di una presenza una reale presenza, è proprio ciò che si infrange quando il mondo si dà esclusivamente nella sua rappresentazione, e chi vi assiste non ha voce in nessuno degli avvenimenti rappresentati. Questo non aver voce fa dell'uomo uno spettatore che, pur avendo accesso a tutti gli avvenimenti del mondo, lo ha a quella *distanza* dove non corre alcun pericolo, dove qualunque cosa accada lo lascia inviolato, per l'assenza di un reale contatto con il mondo rappresentato, per la mancanza di una reciproca attinenza, che non consente all'incontro uomo-mondo di comporsi fino a formare una "situazione".

A differenza del mondo, infatti, la rappresentazione del mondo non accetta intromissioni, e si offre allo spettatore come se questi non esistesse. A sua volta, ridotto a spettatore, ogni uomo può usare il mondo rappresentato come si usa un oggetto di godimento o di ricreazione. Non più la coappartenenza uomo-mondo, ma la semplice successione

delle rappresentazioni del mondo a cui lo spettatore, come a teatro, non può “prendere parte”.

La destrutturazione dello spazio e del tempo. La rappresentazione del mondo offerta dai media altera la presenza non solo perché impedisce un reale contatto con il mondo, ma anche perché, contraendo la successione temporale nell'*istantaneità* del presente e l'estensione spaziale nella *puntualità* del punto di osservazione, priva l'uomo di quella dimensione spazio-temporale che è stata finora alla base della sua esperienza del mondo.

Tra l'immaginario e il reale è infatti sempre esistito quel dislivello temporale che consente all'immaginario di render presente l'assente e così anticipare la creazione di un mondo. Cogliendo nel dato ciò a cui il dato rinvia, l'immaginazione coglie nel futuro quel completamento di senso di cui è carente ogni dato percepito. Su ciò concorda anche Kant, per il quale la conoscenza percettiva sarebbe impotente senza la sintesi dell'immaginazione.⁸ La rappresentazione offerta dai media contrae l'intervallo tra percezione e immaginazione, e abolendo ogni relazione che il presente ha strutturalmente con il futuro, risolve il presente nella pura e semplice *simultaneità*. Quel che si è detto per il tempo vale anche per lo spazio, a proposito del quale, come osserva Hegel:

La determinazione del “qui” e dell’“ora” ha la sua verità nel rapporto immediato di *questo* Io che si limita a un *ora* o a un *qui*. Se ce ne occupassimo *in seguito* o ce ne tenessimo *lontani*, tale verità non avrebbe il minimo significato perché le toglieremmo l'immediatezza che le è essenziale.⁹

Tutto ciò è abolito dalla rappresentazione offerta dai media che, radunando sullo schermo, nell'istantaneità del “qui” e “ora” tutti i luoghi, tutti gli avvenimenti, tutti i fatti, creano quell'onnipresenza del “qui” e “ora” che sottrae la dimensione spaziotemporale sia agli eventi, sia a chi vi assiste, il quale, al pari degli eventi a cui assiste, viene a trovarsi nella condizione dell' *ubique simul*, dell'esser sempre “qui” e anche “altrove”.

Questa condizione di onnipresenza che dispone ad esser *dappertutto*, e quindi in *nessun luogo*, indebolisce il principio di individuazione, che aveva il suo fondamento nella

localizzazione spazio-temporale, e produce un individuo che, per il fatto di essere disperso fra le immagini del mondo, ha la falsa impressione di poter conoscere nella sua totalità il mondo che, in realtà, è già scomparso dietro la sua rappresentazione.¹⁰

La falsa innocenza. Il risolvimento del mondo nella sua rappresentazione, il dissolvimento della modalità spazio-temporale con cui finora l'uomo ha fatto esperienza del mondo, l'indebolimento del principio di individuazione con conseguente delirio di onnipotenza, sono solo alcuni aspetti qui richiamati per confutare definitivamente quella teoria così diffusa, da apparire persino ovvia, secondo cui gli strumenti tecnici sarebbero *neutrali* e disponibili per qualsiasi uso, perché la loro moralità o immoralità, umanità o inumanità, democraticità o antidemocraticità dipenderebbero esclusivamente da *come* li si usa.

Questa teoria della neutralità morale della tecnica, oltre a ridurre la morale alla semplice presa d'atto dell'esistente, dimentica che *le invenzioni tecniche non sono mai soltanto "tecniche"*, perché ogni tecnica comporta una modalità d'uso che plasma chi la usa indipendentemente dall'uso che ne fa. Ora, i media, mettendoci in contatto non con il mondo, ma con la sua rappresentazione, consegnandoci una presenza senza respiro spazio-temporale perché rattrappita nella simultaneità e nella puntualità dell'istante, modificando il nostro modo di fare esperienza, avvicinandoci il lontano e allontanandoci il vicino, familiarizzandoci l'estraneo e fornendoci codici virtuali per l'interpretazione del mondo reale, producono delle modificazioni nell'uomo indipendentemente dalle modalità d'uso dei media stessi.

Per questo neghiamo che i mezzi di comunicazione siano soltanto dei "mezzi". Se telefono, radio, televisione, computer determinano un nuovo rapporto tra noi e i nostri simili, tra noi e le cose, tra le cose e noi, allora i mezzi di comunicazione ci plasmano qualsiasi sia lo scopo per cui li impieghiamo, e ancora prima che assegniamo ad essi uno scopo.

3. La rappresentazione del mondo e la sua

codificazione

L'esperienza indiretta. Rendendo vicino il lontano, presente l'assente e disponibile quello che altrimenti non sarebbe disponibile, i media ci "esonerano", come direbbe Gehlen,¹¹ dall'andare sul posto e fare *esperienza diretta*. Ciò significa che i media non ci mettono in contatto con gli eventi, ma con l'esperienza che altri hanno fatto degli eventi, quindi con la nostra *esperienza indiretta*.

Questa è la prerogativa di ogni racconto, fin dal tempo del racconto che Ulisse fa delle sue vicende al re dei Feaci. La differenza tra allora e ora è che oggi noi viviamo quasi esclusivamente nel mondo del racconto che i media senza sosta ci forniscono, e se tutto ciò può apparire come un ampliamento di libertà per il numero di notizie rese disponibili, non dobbiamo trascurare che ogni notizia, mettendoci in contatto esclusivamente con la nostra esperienza indiretta, *pre-giudica* la nostra esperienza diretta, nel senso che ci dispone ad essa con un giudizio *già pronunciato*, e pronunciato non solo per noi, ma per tutti. Questo "pregiudizio", indipendentemente dal suo tasso di verità, svolge un effetto di codice.

L'effetto codice. Qualsiasi notizia, qualsiasi informazione, qualsiasi pubblicità, soprattutto quando è articolata in immagine, indipendentemente dal suo valore veritativo, segnala il "punto di vista" da assumere per prendere in considerazione l'assente. Questo "punto di vista", mettendo in scena l'evento, non ci mette in contatto con l'evento, ma con il suo allestimento. E allora ciò che informa *codifica*, e l'effetto di codice diventa criterio interpretativo della realtà, modello induttore dei nostri giudizi, che poi ci inducono a comportarci nel mondo reale come abbiamo appreso dal modello induttore.

Si riduce così la differenza tra realtà e immagine e, per effetto di questa riduzione, il modello induttore acquisito nel registro delle immagini produce i suoi effetti nel mondo della realtà. Per questo l'immagine non ha bisogno di oscurare o falsificare la realtà, ma solo di fotografarla in qualche suo aspetto abbagliante o sensazionale che, inserendosi dove è in azione il modello induttore, trasforma il solito nell'insolito, l'abituale nell'inaudito, in modo che la percezione

possa rimanere attiva all'interno dello schema fisso, e insensibile a ciò che fuoriesce da questo schema.

Gli a priori condizionanti. Si vengono così a produrre degli *a priori condizionanti* non dissimili dalle rigide visioni del mondo che non consentivano ai primitivi di prendere in considerazione tutti quegli aspetti della realtà che fuoriuscivano dalla loro simbolica;¹² e come i primitivi, guardando il sistema dei simboli, credevano di vedere il mondo, così oggi, reagendo agli effetti di codice, si crede di reagire al mondo.

Affinché il successo sia assicurato è necessario modellare bisogni e desideri a partire da ciò che viene quotidianamente offerto e consumato, sia in termini di prodotti sia in termini di informazioni, in modo che ciascuno non desideri altro rispetto a ciò che è destinato a ricevere.

Livellando le esperienze e le aspirazioni, gli a priori condizionanti creano quell'uniformità nei modi di essere, di volere, di pensare e di desiderare che forniscono la prevedibilità dei comportamenti e quindi la razionalità del sistema, che a questo punto non ha più bisogno di impiegare strumenti repressivi perché, con l'ausilio della *morale*, riesce a far passare per "immorale" ogni comportamento non omologato e non conformista.¹³

La leggibilità del mondo. Si tratta di una morale che si propone di redimere il mondo dal caos della sua illeggibilità e dall'insensatezza in cui rimarrebbe senza schemi di lettura comuni. Una morale condivisa anche da Heidegger, che indica nel linguaggio "la casa dell'essere",¹⁴ riproponendo il motivo biblico secondo cui il mondo ha bisogno dell'aiuto dell'uomo per trovare il suo senso, la sua leggibilità, e in questa leggibilità consentire all'uomo di trovare la sua casa.¹⁵

I primitivi ritenevano che il problema della casa fosse un problema dell'uomo troppo indifeso, troppo spaventato, troppo poco a casa propria nella vastità del mondo, e perciò in questa estensione avevano ritagliato una porzione, uno spazio, un territorio per creare il *proprio mondo* non previsto dalla natura, lasciando intatto tutto il resto del mondo che non serviva allo scopo.¹⁶ Oggi, attribuendo al mondo, anzi

all'essere, il bisogno umano di una casa, l'uomo assegna a se stesso, quasi come missione metafisica e quindi come dovere etico, quello di tradurre il mondo in un mondo per l'uomo, perché solo in questa traduzione il mondo diventa leggibile e in ogni sua parte sensato.

Quando Heidegger parla della tecnica come ciò che porta in manifestazione quel che la natura tiene ancora celato,¹⁷ parla della tecnica come di ciò che *aiuta la natura* a generare compiutamente se stessa, e quindi della natura come di un *non-ancora* che, senza tecnica, non diventerebbe mai ciò che in fondo è. Se queste sono le premesse, anche se Heidegger pensa di muoversi in una direzione diametralmente opposta, la concezione sottesa è che la natura, *in fondo* è null'altro che *utilizzabilità*, puro materiale al servizio dell'uomo, presso il quale essa trova finalmente la sua "casa".

La soppressione della resistenza del mondo. Il codice che presiede il monologo collettivo dei mezzi di comunicazione si ispira a questa "missione metafisica" che si propone di adattare il più possibile il mondo all'uomo, abolendo ogni residuo di quella *resistenza* che l'uomo ha incontrato venendo al mondo. Ma abolire la resistenza significa far scomparire il mondo in quanto mondo, e riassorbirlo senza residui in quell'immagine del mondo perfettamente adattata all'uomo e pronta all'uso che i media non cessano di inviare. Questo mondo risolto nella sua immagine adattata all'uomo non chiede più di essere interpretato perché, nel momento in cui si presenta, si è già concesso all'uomo e a questi ha già ceduto il suo senso.

Il monologo collettivo dei media realizza così compiutamente quel rapporto (*Bezug*) in cui per Heidegger si esprime la coappartenenza (*Ereignis*) del mondo che si invia (*An-wesen*) all'uomo, e dell'uomo che si rivolge (*Zu-wendung*) a questo invio, in un gioco di richiamo e ascolto, di parola (*Wort*) e di risposta (*Antwort*) tra quelle due entità, uomo e mondo, che il monologo collettivo dei mass media ha pre-formato, adattandole anticipatamente l'una all'altra.

L'impraticabilità delle vie d'accesso al mondo. Inutile dire che in questa condizione di perfetto adeguamento si

riduce, fino ad annullarsi, lo spazio della libertà e il bisogno di interpretazione. Ma questa riduzione non può essere avvertita perché, per esserlo, occorrerebbe disporre di un altro mondo rispetto al mondo rappresentato, che invece è l'unico che il monologo collettivo dei mass media ci concede di abitare. Ci veniamo così a trovare in una condizione analoga a quella descritta da Günter Anders in quel "racconto per bambini" dove si narra questa storia:

Il re non vedeva di buon occhio che suo figlio, abbandonando le strade controllate, si aggirasse per le campagne per formarsi un giudizio sul mondo; perciò gli regalò carrozza e cavalli:

"Ora non hai più bisogno di andare a piedi" furono le sue parole.

"Ora non ti è più consentito di farlo" era il loro significato.

"Ora non puoi più farlo" fu il loro effetto.¹⁸

4. La trasformazione antropologica indotta dai mass media

Nell'entusiasmo che sempre accompagna il potenziamento dei mezzi di comunicazione e nella letteratura che lo anticipa, quasi sempre si evita di considerare come l'uomo è costretto a trasformarsi per effetto di questo potenziamento. Ciò dipende da quel luogo comune, per non dire da quell'idea arretrata, secondo cui l'uomo può usare la tecnica come qualcosa di *neutrale* rispetto alla sua natura, senza neppure il sospetto che la natura umana si modifica in base alla modalità con cui si declina tecnicamente. L'uomo, infatti, non è qualcosa che prescinde dal modo in cui manipola il mondo, e trascurare questa relazione significa non rendersi conto che, come scrive McLuhan,¹⁹ a trasformarsi non sono solo i mezzi di comunicazione, ma l'uomo stesso, e ciò indipendentemente dall'uso che egli fa di questi mezzi e degli scopi che si propone quando li impiega.

Il trionfo della non-partecipazione. La prima figura antropologica compromessa dai media è la *partecipazione*, ossia quell'*esperienza in comune* che troviamo come motivo fondante l'origine di tutte le culture, e come condizione della veicolazione dei messaggi che all'interno vi si scambiano, e che

risultano intelligibili perché iscritti nella medesima simbolica originata dalla comune esperienza.

Il monologo collettivo dei media, invece, istituendoci come spettatori e non come partecipi di un'esperienza o attori di un evento, ci consegna quei messaggi che, per diversi che siano gli scopi a cui tendono, veicolano eventi che hanno in comune il fatto che noi *non vi prendiamo parte*, ma ne consumiamo soltanto le immagini.

Questa condizione che vale per la televisione, vale, anche se non sembra, per internet, dove il "consumo in comune" del mezzo non equivale a una reale "esperienza comune". Ciò che in internet si scambia, infatti, è pur sempre una realtà *personale* che non diventa mai una realtà *condivisa*, perché lo scambio ha un andamento solipsistico, dove un numero infinito di eremiti di massa comunica le vedute del mondo quale appare dal loro eremo, in cui, al pari degli eremiti di un tempo, ciascuno si ritira non per rinunciare al mondo, ma per non perdere neppure un frammento del mondo in immagine.

In questo modo, sotto l'apparente "personalizzazione" di un computer (*personal computer*), ciò che si produce è sempre più l'uomo di massa, per generare il quale non occorrono maree oceaniche, ma oceaniche solitudini che, tutelate dal diritto all'individualità, producono come lavoratori a domicilio beni di massa, e consumano come fruitori a domicilio gli stessi beni di massa che altre solitudini hanno prodotto.

A questo punto le considerazioni sociologiche di G. Le Bon e quelle psicologiche di S. Freud sulle condizioni di massa che alterano la personalità dell'individuo²⁰ appaiono, se non ingenue, ampiamente superate perché, grazie al computer, oggi si procede a domicilio all'omologazione dell'individuo e alla codificazione dei regimi di razionalità.

La deprivatizzazione del privato. Crollano così le pareti di casa e quei muri perimetrali che un tempo distinguevano l'interno dall'esterno, e più in generale l'interiorità dall'esteriorità. Se un tempo la casa era l'"interno" dove si esprimevano quei tratti di personalità che occorreva contenere fuori, all'"esterno", e in cui si giocava il proprio "nome" non sospeso e cancellato dalla propria "funzione", se la casa era il "privato" che dava spazio a quella libertà espressiva che

doveva tacere in “pubblico”, oggi, per effetto della presenza massiccia dei media, la casa diventa il luogo di recezione del mondo esterno che, via cavo, via telefono, via etere, avvicina il “lontano” e al tempo stesso allontana il “vicino”, l’“intimo”, il “familiare”.

Infatti, anche quando i componenti della famiglia sono raccolti davanti al video, la comunicazione non ha una direzione centripeta, ma centrifuga, perché ciascuno non è *con* l’altro, ma solo *accanto* all’altro, in una fuga solitaria che non condivide con nessuno o al massimo con milioni di solitari del consumo di massa che, *contemporaneamente* a lui, ma non *insieme* a lui, guardano lo schermo. Tutto ciò non dipende dall’uso che facciamo dei media, ma dal fatto che ne facciamo semplicemente uso, per cui non gli “scopi” a cui sono preposti i “mezzi”, ma i “mezzi” come tali trasformano la qualità della nostra comunicazione e la nostra modalità di fare esperienza.

La depubblicizzazione del pubblico. Se occorre andare a casa per sapere attraverso i media che cosa accade “fuori”, i media deprivatizzano la sfera privata, ma non per questo accrescono la dimensione pubblica. Al pari della casa, infatti, anche il pubblico è solo un luogo *in* cui siamo e non *con* cui siamo, per cui, oltre a deprivatizzare il privato, i media depubblicizzano il pubblico, ponendo ogni singolo individuo in quel *dovunque* i messaggi lo portano, sia in casa, sia in pubblico.

Ne deriva quella duplice esistenza spaziale che G. Anders chiama “schizotopia”,²¹ per cui ciascuno è ad un tempo dove è, e dove lo porta il rumore del mondo, in quella dislocazione spaziale che non solo allarga la sua interiorità fino ai confini del mondo, ma anche la riempie di esteriorità, al punto che solo *l’altrove* finisce con l’essere la sua casa abituale.

Esorcizzando definitivamente *l’horror vacui*, il rumore del mondo diventa il sottofondo di ogni comunicazione che, nutrendosi delle sole parole che ascolta, diventa, se non afasica, certamente inespressiva, perché incapace di rendere qualità e specificità del sentire individuale che, a sua volta, senza l’articolazione del linguaggio, perde la propria articolazione.

La modificazione dell'esperienza. Se con i media non *partecipiamo* più agli avvenimenti del mondo, perché *siamo fatti semplicemente partecipi*, se abbiamo perso la nostra ubicazione perché siamo sempre “altrove”, se la nostra interiorità coincide con la nostra esteriorizzazione, se il nostro linguaggio media se stesso nel monologo collettivo, anche il nostro modo di fare esperienza non ha più la stessa forma.

Povero di istinti,²² l'uomo, per essere al mondo, doveva un tempo percorrerlo, esplorarlo, farne conoscenza. Ora, tramite i mezzi di comunicazione, il mondo ci è fornito a casa, come l'acqua, il gas, la luce, e ciò modifica radicalmente il modo di fare esperienza: non più l'uomo che esplora il mondo, ma il mondo che in immagine si offre all'uomo, proprio perché egli non lo percorre e tanto meno lo abita.

Ciò capovolge i termini con cui, dal giorno in cui è comparso sulla terra, l'uomo ha fatto esperienza. Le conseguenze non sono da poco, e G. Anders,²³ che attentamente le ha considerate, così le elenca: se il mondo viene a noi, noi non “siamo nel mondo”, come vuole la famosa espressione di Heidegger,²⁴ ma semplicemente consumatori del mondo. Se poi viene a noi solo in forma di immagine, ciò che consumiamo è solo il fantasma. Se questo fantasma lo possiamo evocare in qualsiasi momento, il concetto di “limite” e di “onnipotenza” si confondono. Ma se possiamo vedere il mondo senza potergli parlare e tantomeno prendervi parte, la nostra onnipotenza visiva trasferisce la nostra realtà in quella irrealtà che è il mondo delle immagini, a stretto confine con le allucinazioni e con i sogni. Tutto questo dal *punto di vista dell'uomo* ormai ridotto a semplice spettatore.

Se invece ci si colloca dal *punto di vista del mondo*, essendo il mondo il correlato dell'esperienza umana, allora si assiste ad un'altra serie di trasformazioni. Se un fatto che accade in un luogo determinato, a partire da determinate premesse e conseguenze che affondano il loro significato nelle stratificazioni profonde delle singole culture, può essere trasmesso in qualsiasi luogo della terra, quel fatto perde la sua “individuazione” che, oltre ad essere il tratto caratteristico dei fatti, nasconde nella sua specificità quelle connessioni di senso senza le quali è impossibile percepirne il significato. Se poi per vedere quel fatto bisogna pagare, allora anche gli accadimenti

del mondo diventano merci, e il mondo stesso si defila sotto la categoria del consumo. Se infine l'importanza di quel fatto dipende dalla sua diffusione, allora l'essere dovrà misurarsi sull'apparire, anzi sulla sua illimitata duplicazione.

Tutto ciò incide sul nostro modo di fare esperienza, in un contesto dove il numero delle informazioni eccede, se non la possibilità di comprensione, certamente la disponibilità di categorie interpretative. Non siamo infatti onnipotenti come i mezzi che la tecnica ci mette a disposizione, e non saranno certo mezzi onnipotenti, capaci di mettere in comunicazione milioni di solitudini, a fare di uomini, privati proprio dai *mezzi di comunicazione* della possibilità di fare un'esperienza condivisa, gli abitanti di un mondo comune.

L'abolizione della distanza tra anima e mondo. Eppure non s'è mai dato mondo più comune di quello messo a disposizione di tutti dai mezzi di comunicazione. Ma in questa disposizione, il mondo perde la qualità di "mondo esterno" in cui l'uomo, inoltrandosi, pratica la sua esperienza, per risolversi in "mondo nostro", messo a disposizione dai media per l'uso che ciascuno ritiene di fare. Non più l'uomo che appartiene al mondo e ad esso si rivolge, ma il mondo che appartiene all'uomo e ad esso si dispone per il suo intrattenimento, la sua fruizione, il suo consumo.

Questa condizione, che potremmo definire "idealistica" perché fu l'idealismo a concepire "il mondo come posto dall'uomo",²⁵ abolisce l'esteriorità del mondo, la sua *Entfremdung*, il suo essere altro e, neutralizzando ogni distanza temporale e spaziale, trova la sua concreta attuazione attraverso i media che rendono il mondo e tutte le cose che accadono nel mondo "familiari". Ma la "familiarità" è proprio ciò che toglie al mondo la sua natura e agli eventi del mondo la loro specificità perché, travasato nella rappresentazione mediatica, il mondo scompare come realtà esterna, per riapparire come rappresentazione del mondo, come realtà propria dell'uomo, come sua realtà intima. Ciò determina una trasformazione antropologica di prim'ordine: *l'abolizione della differenza tra interiorità ed esteriorità* o, detto altrimenti, *tra anima e mondo*.

Quando infatti nell'era pre-tecnologica il mondo non era

disponibile a tutti nella sua totalità rappresentata, ogni anima costruiva se stessa come risonanza del mondo di cui faceva esperienza. Questa risonanza era per ogni uomo la sua *interiorità*. Oggi, esonerata dall'esperienza individuale del mondo, l'anima di ciascuno non fa che riprodurre la rappresentazione del mondo che i media forniscono in ugual modo a tutti, per cui non solo l'anima diventa coestensiva al mondo, senza più alcuna separazione tra interiorità ed esteriorità, ma il contenuto della vita psichica di ciascuno finisce col coincidere con la comune rappresentazione del mondo. Non più l'anima e la sua avventura nel mondo, ma l'anima che, senza più alcuna distanza, coincide immediatamente con il mondo, o per lo meno con ciò che i media le destinano come "mondo".

¹ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

² M. McLUHAN, *Understanding media* (1964), tr. it. *Gli strumenti del comunicare*, il Saggiatore, Milano 1967.

³ Cfr. Parte IV, "Fenomenologia della tecnica: il grande capovolgimento" e in particolare il capitolo 35: "Marx e l'annuncio del capovolgimento dei mezzi in fini", e il capitolo 36: "Hegel: la dipendenza dell'ordine conoscitivo dall'ordine tecnico e l'assoluto tecnico come 'cattiva infinità'".

⁴ Si veda a questo proposito il saggio di S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.

⁵ Cfr. il capitolo 47: "La tecnica e la fine della storia".

⁶ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 1989.

⁷ M. HEIDEGGER, *Wozu Dichter?* (1946), tr. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 261-262. Il testo recita: "In questo rapporto [Bezug] è l'essenza dell'uomo che custodisce l'in-vio [An-wesen] che l'essere fa di sé. L'uomo è il volgersi [Zu-wendung] a questo invio; nell'invio si risolve l'essere, e nel volgersi a questo invio si risolve l'uomo. In questo gioco [Spiel] di richiamo e ascolto è custodita la coappartenenza [Ereignis] di uomo ed essere". Lo stesso tema è ripreso, nella metafora del chiamare [Heissen] e dell'invito a venire [in kommen-Heissen], in *Was heisst Denken?* (1954), tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1978, vol. I, Prima lezione, p. 17.

⁸ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959. Il testo di Kant recita: "Io percepisco che i fenomeni seguono l'uno all'altro, cioè che uno stato della cosa è in un tempo, e il suo opposto era nello stato precedente. Io dunque propriamente connetto due percezioni nel tempo. Ora la connessione non è opera del semplice senso e della intuizione, ma qui è il prodotto di un potere sintetico dell'immaginazione che determina il senso interno rispetto al rapporto temporale" ("Analitica trascendentale: Libro II. Analitica dei principi", p. 206). Si tratta dell'immaginazione che Kant aveva precedentemente definito come "la facoltà di rappresentare un oggetto anche senza la sua presenza, nell'intuizione" ("Analitica trascendentale: Libro I. Analitica dei concetti", p. 150). Senza l'immaginazione che copre l'assenza percettiva, non avrei, stando all'esempio di Kant, "la possibilità di

percepire la casa" (p. 208), perché la serie dei rapporti che si concludono nella casa, essendo nascosti proprio dal lato della casa che si offre alla vista, in sé propriamente non appaiono, eppure sono presentificati dall'immaginazione che consente, in presenza della sola facciata, di "vedere" la casa. Ciò dipende dal fatto che la nostra percezione è sempre una percezione situata e quindi prospettica, che vede il mondo solo da un punto di vista, percorrendo i suoi aspetti solo in successione. A motivo di questo limite le cose sono colte per lati, per profili, per rimandi, che diventano significanti solo se l'immaginazione li completa e li coordina, conducendosi sulla linea di quei rapporti che la percezione, dal punto di vista in cui è situata, non vede, ma immagina, affinché ciò che ha sotto gli occhi possa aver senso.

⁹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 88. A sostegno della sua tesi Hegel adduce i seguenti esempi: "Alla domanda: *che cos'è l'ora?*, noi rispondiamo ad esempio: *l'ora è la notte*. Per esaminare la verità di questa certezza sensibile basta un semplice esperimento: appuntiamo per iscritto questa verità - una verità, infatti, non perde nulla se viene messa per iscritto, e ancora meno se viene conservata. Se noi *ora*, a mezzogiorno torniamo a quella verità scritta, dovremmo dire che essa sa ormai di stantio. [...] Lo stesso dicasi per il *qui*. Se il *qui* è per esempio *l'albero*, quando mi volto, questa verità si dilegua e si converte in quella opposta: *il qui non è un albero*. [...] Non diversamente vanno le cose per quanto riguarda *l'ora*, *questo ora*. *Ora*, mentre viene mostrato ha già cessato di essere. *L'ora* che è, è diverso da quello mostrato, e ci rendiamo conto che l'ora è propriamente questo: quando è già non è più. *L'ora* che ci viene mostrato è un ora che è *stato*, e questa è la sua verità; esso non ha la verità dell'essere. La sua verità consiste in ciò: *l'ora è stato*". Ivi, pp. 83-88.

¹⁰ Sulla destrutturazione della dimensione spazio-temporale, anzi sulla sua "abolizione" ad opera dei media conviene anche M. MCLUHAN che, ne *Gli strumenti del comunicare*, cit., p. 20, scrive: "Dopo essere esploso per tremila anni con mezzi tecnologici frammentari e puramente meccanici, il mondo occidentale è ormai entrato in una fase di implosione. Nelle ere della meccanica avevamo operato un'estensione del nostro corpo in senso spaziale. Oggi, dopo oltre un secolo tecnologico dell'elettricità, abbiamo esteso il nostro stesso sistema nervoso centrale in un abbraccio globale che, almeno per quanto concerne il nostro pianeta, *abolisce tanto il tempo quanto lo spazio*. Ci stiamo rapidamente avvicinando alla fase finale dell'estensione dell'uomo: quella cioè in cui, attraverso la simulazione tecnologica, il processo creativo di conoscenza verrà collettivamente esteso all'intera società umana, proprio come, tramite i vari media, abbiamo esteso i nostri sensi e i nostri nervi" (corsivo mio).

¹¹ Cfr. il capitolo 16, § 4: "L'esonero e il simbolo".

¹² Si veda a questo proposito U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987, Parte II, capitolo 5, § 1: "Il sapere simbolico e l'ordine rituale", pp. 120-122.

¹³ Che qui si nasconda il *vero disagio* della civiltà ne ha il sospetto lo stesso Freud là dove scrive che "Oltre agli obblighi concernenti la restrizione pulsionale, ci sovrasta il pericolo d'una condizione che potremmo definire 'la miseria psicologica [psychologische Elend] di massa'. Questo pericolo incombe maggiormente dove il legame sociale è stabilito soprattutto attraverso l'*identificazione reciproca di vari membri*. [...] La presente condizione della civiltà americana potrebbe offrire una buona opportunità di studiare questo temuto male della civiltà. Ma evito la tentazione di addentrarmi nella critica di tale civiltà; non voglio destare l'impressione che io stesso ami servirmi dei metodi americani". S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), tr. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. X, p. 603. Pur nella differenza delle diverse prospettive, lo stesso tema ritorna in Rilke, Jung, Reich, Heidegger, Marcuse, come documentato in U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano 1984, Parte I, capitolo 6: "Il disagio della civiltà e il processo di individuazione".

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (1959), tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.

¹⁵ Narra infatti il *Genesi*, 2, 19-20, che non Dio diede il nome alle cose, ma questo compito fu affidato ad Adamo: "Ora il Signore Iddio aveva già formato dalla terra tutti gli animali della campagna e tutti gli uccelli del cielo. Li condusse quindi da Adamo per vedere con quale nome li avrebbe chiamati; poiché il nome che egli avrebbe imposto ad ogni animale vivente quello doveva essere il suo nome. Adamo dunque dette il nome ad ogni animale domestico, a tutti gli uccelli del cielo e ad ogni animale della campagna".

¹⁶ Cfr. il capitolo 9: "La tecnica come patto originario tra corpo e mondo", e il capitolo 11: "La tecnica e l'enigma del mondo".

¹⁷ Cfr. il capitolo 37: "La tecnica moderna come disposizione del mondo".

¹⁸ G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), tr. it. *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, il Saggiatore, Milano 1963, p. 103.

¹⁹ Numerosi sono i luoghi in cui M. McLUHAN, ne *Gli strumenti del comunicare*, cit., evidenzia la trasformazione antropologica indotta dai media. Tra i più significativi ricordiamo: "Il 'messaggio' di un medium o di una tecnologia è nel mutamento di proporzioni, di ritmo e di schemi che introduce nei rapporti umani" (p. 16). "Ci avviciniamo al conflitto tra vista e suono, tra il modo scritto e il modo orale di percepire e organizzare l'esistenza. Dato che la comprensione, come faceva notare Nietzsche, interrompe l'azione, noi possiamo placare la violenza di questo conflitto cercando di capire i media che ci prolungano e che scatenano queste guerre dentro e fuori di noi" (p. 24). "Tutti i media sono metafore attive in quanto hanno il potere di tradurre l'esperienza in forme nuove" (p. 70). "Archimede disse una volta 'Datemi un punto di appoggio e solleverò il mondo'. Oggi ci avrebbe indicato i nostri *media* elettrici dicendo: 'Mi appoggerò ai vostri occhi, ai vostri orecchi, ai vostri nervi e al vostro cervello, e il mondo si sposterà al ritmo e nella direzione che sceglierò io' " (p. 79).

²⁰ Cfr. il capitolo 51, § 3: "Processi di massificazione e atomizzazione degli individui".

²¹ G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), tr. it. *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 74-78. Sulla schizotopia come effetto della massificazione individualizzata si veda al capitolo 51, § 3, il sottoparagrafo che ha per titolo: "La schizotopia come effetto della massificazione individualizzata".

²² Cfr. il capitolo 18: "La carenza istintuale".

²³ G. ANDERS, *L'uomo è un antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, cit., pp. 115-116.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, Parte I, capitolo II: "L'essere-nel-mondo in generale come costituzione fondamentale dell'esserci", §§ 12-13, pp. 121-133.

²⁵ J.G. FICHTE, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794), tr. it. *Dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1993, p. 203.

53. La casa di psiche e il crollo delle sue mura

Dobbiamo ora rivolgere l'attenzione alla presente condizione dell'anima che vediamo incrostata da mali innumerevoli, come Glauco, il dio del mare, la cui forma originaria può a mala pena esser distinta, perché parti del suo corpo sono state spezzate o corrose o completamente sfigurate dalle onde. Si sono poi aggiunte incrostazioni, erbe, pietre e conchiglie, per cui ora Glauco assomiglia a qualunque altro essere e non più a se stesso.

PLATONE, *Repubblica*, Libro X, 611d

1. Anima razionale e anima psichica

I due significati della parola. “Anima” è un nome universale e antico che, nell'espressione greca *psyché* dice il soffio, e nell'espressione latina *anima* traduce il vento (*ánemos*). Originariamente mobile e vitale, l'anima si concede a quell'accostamento aristotelico che la fa identica alla vita: alla vita del corpo nell'intendimento di Aristotele,¹ o alla vita imprigionata nel corpo come a più riprese riferisce Platone.²

Ma proprio in Platone si intrecciano due diverse tradizioni: quella *filosofica* secondo cui l'anima è la capacità propriamente umana di astrarre dal sensibile e di esprimersi, “in quanto amica delle idee”, attraverso numeri e anticipazioni matematiche come forma compiuta di razionalità, e quella *orfica*,³ legata ai riti misterici, dove il fondo enigmatico e buio dell'irrazionale fa la sua irruzione nel paesaggio ordinato dalla ragione, per rivelarne il tratto precario, provvisorio, sempre ai

confini dello spaesamento. È questa l'anima che, nata pura, cadde dal suo splendore e, prevaricando, si mescolò con la materia e con il male, caricandosi di catene. Caduta nel cieco carcere del mondo, dopo che il male aveva gettato la sua ombra sugli dèi prima che sugli uomini, ella attende la fine dell'anno cosmico per risorgere.

L'età della tecnica e l'assorbimento dell'anima psichica nell'anima razionale. Il contrasto tra le due tradizioni, che è poi l'eterno contrasto tra anima *razionale* e anima *psichica*,⁴ più che segnare un limite nella filosofia di Platone, a cui si deve il concetto di "anima", è forse il più alto segno della compiuta comprensione della vicenda umana, lacerata tra l'ordinato incedere della ragione, che consente di abitare un mondo a tutti comune dove è possibile la comunicazione, e l'insorgenza dello psichico, che spezza quel mondo, disarticola la comunicazione e dissolve i confini del paesaggio comune nel senza-confine dello spaesamento individuale.

Lo spaesamento non è la follia, ma è la *desituazione* individuale dello sguardo rispetto alla visione comune del paesaggio. È ciò per cui ciascuno vede il mondo da quella particolare angolatura e con quella particolare risonanza in cui è possibile cogliere il tratto tipico della sua individualità, quella che comunemente chiamiamo "la sua psiche".

La domanda che a questo punto ci poniamo è se nel mondo ordinato dalla tecnica ancora esistono le condizioni dello "spaesamento", ossia di quella cattura del mondo secondo quell'angolo di visualizzazione "proprio" in cui si esprime la psiche individuale e la sua simbolica interiore. La risposta è: *sempre meno*, perché le pareti tra anima e mondo sono crollate. L'anima ha cessato di viverci come interiorità individuale e, attraverso un processo di progressiva esteriorizzazione, ha finito con il coincidere con il mondo a tutti comune. L'anima psichica si è così dissolta nell'anima razionale, lasciando come sua trama, come suo relitto, solo i cascami di una follia da normalizzare.⁵

2. La neutralizzazione della differenza tra interiorità ed esteriorità dell'anima

Platone e l'interiorità dell'anima. Eppure anche l'anima razionale era nata come *pura interiorità*, ed esortata da Platone, che l'aveva ideata, a "raccogliersi e a concentrarsi tutta sola in se stessa e a non credere a nient'altro che a se stessa, e a tenere per vero solo ciò che essa da sé intende, quale che sia quell'essere in sé e per sé che essa da sé sola pensa".⁶ Svolgendosi come pura interiorità, l'anima guadagna in profondità, che è insieme l'estremamente distante dal mondo sensibile e il luogo della pura visione e chiarezza delle idee.

Così connotata, l'interiorità dell'anima diventa espressione della forza e dell'autosufficienza della *sola* ragione, che consente all'anima di parlare "solo in base a ciò che risulta dai termini del discorso [*tò d'ek tôn lógon erotései se mónon*]".⁷ Questo motivo platonico dell'anima che abita l'interiorità e disabita il mondo attraversa, come abbiamo visto,⁸ l'intero arco del pensiero cristiano che, da Agostino a Lutero, non cessa di ripetere che "*In interiore homine habitat veritas*",⁹ e che "*Amare mundum non est cognoscere Deum*".¹⁰

Cartesio e l'esteriorità dell'anima. Il passaggio dall'interiorità all'esteriorità dell'anima avviene con Cartesio che, nel radicalizzare il dualismo platonico, finisce con l'abolirlo, risolvendo il mondo in una rappresentazione dell'anima razionale (*cogito*), che a questo punto non è più raccolta nella sua interiorità, ma diventa coestensiva al mondo. Se infatti il mondo è noto in quanto rappresentato dall'anima, il mondo è da essa incluso, e perciò l'anima può offrirsi come orizzonte oltre il quale non si dà nulla.¹¹

Da interiorità in sé raccolta, l'anima diventa *esteriorità* dispiegata, e ciò che fuoriesce dal suo orizzonte è per ciò stesso incomprensibile follia. Per questo Hegel può dire: "Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale",¹² perché il mondo vive ormai nelle parole della ragione che, dopo Hegel, diverranno parole di scienza e pratiche della tecnica.

Nietzsche e il dissolvimento dell'anima nel mondo. Nietzsche, che vive la conclusione della parabola descritta dal pensiero moderno, coglie con precisione il processo di esteriorizzazione dell'anima e lo descrive come passaggio

dall'anima intesa come *sostanza spirituale* e fondamento della soggettività individuale, all'anima intesa come *atto del puro pensare*, dove il soggetto non esiste più in sé, ma è posto dalle procedure discorsive che parlano di lui:

Ma che cosa fa, in fondo, l'intera filosofia moderna? Da Cartesio in poi – e, per la verità, più per dispetto contro di lui che sulla base del suo esempio – da parte di tutti i filosofi, sotto l'apparenza di una critica al concetto di soggetto e di predicato, si perpetua un attentato contro l'antico concetto di anima – vale a dire: un attentato al presupposto fondamentale della dottrina cristiana. In quanto scepsi gnoseologica, la filosofia moderna è, occultamente o apertamente, *anticristiana*: sebbene, sia detto per orecchie più delicate, non sia in alcun modo antireligiosa. Una volta, infatti, si credeva nell'"anima", come si credeva alla grammatica e al soggetto grammaticale: si diceva, "io" è condizione, "penso" è predicato e condizionato – il pensare è un'attività per la quale un soggetto *deve* essere pensato come causa. Si cercò allora, con un'ostinazione e un'astuzia mirabili, se non fosse possibile districarsi da questa rete, ci si domandò se non fosse vero caso mai il contrario: "penso" condizione, "io" condizionato; "io" dunque soltanto una sintesi che viene *fatta* dal pensiero stesso. Kant voleva dimostrare, in fondo, che partendo dal soggetto, il soggetto non può essere dimostrato – e neppure l'oggetto: pare non gli sia stata sempre ignota la possibilità di una *esistenza apparente* del soggetto, quindi dell'"anima", quel pensiero cioè, che come filosofia del Vedanta già una volta e con un immenso potere è esistito sulla terra.¹³

Questa riflessione inaugurata da Nietzsche porterà a sostituire l'"anima" della filosofia moderna, che si esprimeva nel *soggetto impersonale* della rappresentazione, con l'"anima" che la scienza esprimerà come *ordine* della rappresentazione, come insieme dei saperi che comprendono anche il sapere che parla del soggetto. A questo punto l'anima non è più *egologica* ma *funzionale*, non riflette più l'Io individuale e soggettivo o l'Io ideale e intersoggettivo, ma l'organizzazione del mondo tramite un corpo di discipline a cui la tecnica dà attuazione con le sue procedure.

L'espansione delle procedure, la loro modificabilità in ragione di una loro migliore funzionalità, fa sì che l'insieme delle regole, nella loro interconnessione e complessità, non possa più essere controllato dal singolo individuo, la cui soggettività, che aveva trovato nell'anima la propria sede, non può non

cedere alla sempre maggior complessità dei sistemi di riferimento, che si incaricano anche di parlare dell'anima e del soggetto come di un loro contenuto.

Siamo alla *parola tecnica del sapere psicologico*, dove l'anima non è più la *fonte* del discorso, ma l'*effetto* di una procedura discorsiva, nel senso che il suo essere non preesiste, ma è posto dal discorso che parla di lei.¹⁴ Anche questa riflessione, come abbiamo visto, è stata introdotta da Nietzsche, che per primo ha colto nell'anima non l'inaugurazione del mondo, come aveva fatto la filosofia antica e moderna, ma il suo riflesso:

Il nostro conoscere e sentire è come *un* punto nel sistema: come *un* occhio, la forza e il campo visivo del quale crescono lentamente, abbracciando estensioni sempre più vaste. In tal modo, *nulla* si cambia nel mondo reale, ma questa costante attività dell'occhio trasferisce tutte le cose in un'attività costante, dilagante. Siamo noi a vedere dentro il mondo le nostre leggi, e, viceversa, non possiamo concepire queste leggi se non come la conseguenza di questo mondo su di noi. Il punto di partenza è l'illusione dello specchio, noi siamo *immagini viventi riflesse nello specchio*.¹⁵

La metafora, tratta dalla tradizione mitica di Dioniso, che guardandosi allo specchio vede il mondo, dice che quando tra interiorità ed exteriorità si stabilisce un gioco speculare, le due entità vengono a coincidere e per ciò stesso a cessare di esistere come due entità distinte.

La parola tecnica su "anima" e "mondo". Fine dell'anima e fine del mondo come realtà contrapposta alla realtà dell'anima. Oltrepassamento della relazione soggetto-oggetto su cui erano cresciute la filosofia e la scienza nell'età moderna. Abolizione della dicotomia tra apparenza e realtà e quindi, come vuole l'espressione di Nietzsche, tra "mondo vero" e "mondo apparente".¹⁶ Deperimento dell'identità *egologica* a favore dell'identità *funzionale*. Il posto lasciato vuoto dall'anima come *principio d'ordinamento* viene infatti occupato dal *funzionamento di un ordine*, guardando il quale gli individui sapranno chi sono.

Impareranno cos'è normalità e follia dalla psichiatria, cos'è salute e malattia dalla clinica, cos'è sessualità e perversione dalla psicoanalisi, cos'è ordine e disordine dalle scienze sociali.

Andranno a cercare la loro identità non più nella loro interiorità, ma, per effetto della dissolvenza dell'anima, nelle procedure tecniche che li normalizzano. Il loro sguardo non sarà più rivolto a sé, ma fuori di sé, non più sul mondo, ma sulle parole tecniche che lo descrivono. E siccome non c'è mondo se non c'è un ordine che lo descrive, la descrizione tecnica del mondo è il mondo che abitiamo.

A questo punto l'identità non è più una prerogativa del soggetto individuale, ma del sistema,¹⁷ e il principio di individuazione non è più rintracciabile in un nucleo essenziale, invariabile e reperibile in ciascuno come poteva essere l'"anima", ma in quell'insieme integrato di funzioni che sono leggibili solo all'interno dell'ordine dei rinvii predisposti dalla tecnica.

3. La neutralizzazione della differenza tra superficie e profondità dell'anima

Le condizioni di leggibilità. Se per la ragione antica era possibile conoscere gli individui dalle loro azioni, perché queste erano lette come manifestazioni dell'anima, intesa come funzione decisionale, oggi le decisioni dell'individuo non sono più leggibili come espressioni dell'anima, ma come possibilità calcolate dall'apparato tecnico, che non solo le prevede, ma addirittura le prescrive nella forma della loro esecuzione.

A questo punto non è più possibile attribuire le azioni ai soggetti, ma se mai i soggetti al sistema di azioni previsto come possibile. L'individuo non diviene ciò che è, ma sceglie all'interno di quanto è anticipatamente predisposto. E ciò non in forza di una sorta di volontà di potenza insita nella tecnica, ma per esigenze di leggibilità. Se infatti la scelta cade al di fuori dell'ordine previsto dall'apparato, l'azione che ne consegue non diventa leggibile e, in quanto illeggibile, si iscrive nella follia.

A sua volta la follia non è più la lacerazione dell'anima, il suo sconnesso articolarsi, la scissione della sua unità sostanziale, ma lo stesso *pensarsi come individui in grado di individuarsi*, cioè di diventare ciò che, in fondo all'anima, si è. Questa visione romantica, intorno alla cui ingenuità ancora si

articolano le varie teorie psicologiche, ignora che i singoli non hanno senso da soli, ma solo nel gioco relazionale che li pone e in cui sono posti. La dimensione collettiva non è un aspetto a cui l'individuo può prender parte o può sottrarsi, ma è la forma che lo definisce, la regola del gioco fuori dalla quale non si dà senso. L'individuo non si costituisce prima del sistema collettivo di riferimento, ma solo grazie ad esso, come le singole carte da gioco, che in sé non significano niente, perché il loro valore dipende dalle regole del gioco a cui si gioca.

Le antiche regole di lettura. In ciò nulla di nuovo rispetto al mondo antico. Platone lo aveva in un certo senso anticipato quando ha elaborato la nozione di *anima* in stretta connessione alla nozione di *politica*,¹⁸ perché solo dall'interazione dei molti (*hoi polloí*) era decifrabile la nozione di individuo. Questa emergeva non come "eccezionalità", "genialità", "espressione di sé", ma come unità di senso decifrabile a partire dalle relazioni e dagli orientamenti percorribili nella rete delle possibilità previste. Fuori da questa rete restava la follia dei poeti, dei sacerdoti, degli iniziati, degli oracoli e degli enigmi, i cui atti e le cui parole non si lasciavano decifrare a partire da ciò che è comune (*xynón*).¹⁹

Le moderne regole di lettura. Rispetto all'epoca di Platone la situazione oggi è modificata, non nel senso che l'anima individuale può guadagnar se stessa al di fuori delle relazioni sociali, ma nel senso che le relazioni "sociali" sono diventate relazioni "funzionali" tra loro interagenti secondo la disposizione tecnica, per cui l'anima dell'individuo non è altro che uno snodo di queste relazioni.

Nel campo di gioco aperto dalla disposizione tecnica, l'anima individuale non può essere descritta al di fuori del gioco, ossia non può essere identificata al di fuori dell'azione eseguita che, a sua volta, non può essere intesa se non come relazione all'apparato che la significa. Ma se l'anima individuale non preesiste al gioco, perché si costituisce giocando, l'antico "conosci te stesso" non si riferisce più a una presunta interiorità dell'anima che preesiste e antecede i giochi, una volta "sociali" e oggi "funzionali", ma si riferisce alla conoscenza dell'apparato che, quanto più è articolato, tanto

più margine di scelta concede all'anima individuale, la cui fisionomia sarà riconoscibile solo alla fine del gioco, per le relazioni in cui si sarà espressa e per le riposte che avrà dato nell'intreccio dei percorsi dischiusi dall'articolazione tecnica.²⁰

Lo spostamento del criterio di leggibilità, ovvero: la mondanizzazione dell'anima. Se nell'età della tecnica l'anima individuale è sempre meno riconoscibile direttamente e in se stessa, per darne conto è necessario portarsi all'altezza dell'apparato e delle sue articolazioni, perché solo partendo da lì sarà identificabile quello specifico individuale che la tradizione occidentale ha sempre chiamato "anima". Un'anima che non preesiste al mondo, né è dal mondo separata come riflesso di interiorità, ma è dal mondo interamente descritta come angolazione di un suo riflesso. E ciò con buona pace della psicologia del profondo, la quale ancora non ha avvertito che l'interiorità dell'anima altro non è che il riflesso del mondo, e la sua profondità non è che la variazione individuale delle regole del gioco a tutti comune e dispiegato in superficie.

4. La neutralizzazione della differenza tra attività e passività dell'anima

L'attività come adattamento. Neutralizzata la differenza tra interiorità ed esteriorità e tra profondità e superficie, l'età della tecnica tende a sfumare fino ad annullare anche la linea di demarcazione tra attività e passività, non nel senso che diventa più difficile rintracciarla, ma nel senso che non è più possibile reperirla.

Se infatti la tendenza delle società tecnologiche è quella di funzionare leibnizianamente come sistemi regolati da una sorta di armonia prestabilita, non si dà alcuna *attività* che non sia per ciò stesso *adattamento* alle procedure tecniche che, sole, la rendono possibile. Ciò significa da un lato che l'apparato tecnico può fare a meno di quelle forme esplicite di obbligazione che nelle società pre-tecnologiche erano richieste per ottenere l'adattamento, e dall'altro che gli individui, per inserirsi nell'apparato, possono prescindere da sforzi espliciti di adattamento. Quando, infatti, l'*imperativo morale* diventa *condizione tecnica*, cade la distinzione tra mondo ideale e

mondo reale, e il dover-essere cessa di essere il paradigma dell'agire, perché ne è divenuto la condizione.

Il “sano realismo”. Tutto ciò si chiama *realismo*. Questa parola, che un tempo significava una determinata *presa di posizione* nei confronti del reale, e precisamente la posizione di quanti accettano il mondo così com'è, prescindendo dalla sua qualità morale, nell'età della tecnica fa riferimento all'*adeguata visione del reale*, per cui “essere realisti” significa aver chiare le procedure tecniche a cui occorre adattarsi per poter agire, dove “agire” significa solo raggiungere quegli obiettivi che risultano dall'attivazione delle procedure tecniche.

Ma là dove l'adattamento dell'uomo all'apparato e il funzionamento dell'apparato costituiscono un unico processo, non è più possibile distinguere l'attività dell'uomo dalla passività del suo adattamento. E se questa distinzione è impossibile, il passivo adattamento dell'uomo anche al più insignificante evento tecnico non avrà bisogno né di misure cogenti, né di particolari cure.

Il solo fatto che, nella società tecnologica, chi è privo di apparecchi non appartiene già più al proprio mondo, è garanzia sufficiente a promuovere quell'inconsapevole adattamento che funziona per il solo fatto di esistere e si perfeziona man mano che funziona. L'inconsapevolezza sfuma la distinzione tra adattarsi e venire adattati e, con la neutralizzazione della differenza, diventano superflue quelle procedure speciali di ordine morale e giuridico a cui, nelle epoche precedenti l'età della tecnica, si faceva ricorso per ottenere qualsiasi forma d'ordine.

L'attività come passività inconsapevole. Legittimandosi come pura e semplice esigenza tecnica, ogni processo di adattamento avviene in forma automatica, senza bisogno di alcuna coercizione esplicita o implicita. Ciò dà a quanti sono inconsapevolmente adattati la sensazione della libertà di poter fruire di tutti i beni e di tutti i servizi del mondo della tecnica, che spontaneamente ciascuno si propone di servire come se fosse la sua seconda natura. Ma là dove l'attività si riduce all'attivazione delle procedure tecniche, la demarcazione tra

attività e passività diventa a tal punto problematica quanto lo può essere scindere nella circonferenza di un cerchio la parte concava interna da quella convessa esterna.

Infatti, il contenuto della nostra attività diventa, nell'età della tecnica, quello di mettere in atto la nostra passività; diventa, come bene aveva visto Heidegger, quello di fare, con tutti gli altri e come tutti gli altri, ciò che in genere "si" fa.²¹ Ma là dove il nostro affaccendarci è sempre meno una faccenda *nostra* e sempre più una faccenda dell'apparato tecnico, l'attività è solo il costume con cui rivestiamo la nostra passività, all'unico scopo di non percepirla. Per questo facciamo nostra la tesi di G. Anders secondo cui:

Non esiste alcuna parete che separi il mondo interno da quello esterno [...] e questo non solo perché ciascuno di noi si assimila irrimediabilmente ai contenuti che dall'esterno gli sono destinati e forniti, ma perché l'intera sua vita psichica coincide con tali contenuti.²²

L'uomo nell'età della tecnica non è infatti, come da più parti si sente, un "uomo senz'anima", o dall'anima vuota, ma piuttosto dall'"anima sovraccarica" perché inondata da merci, opinioni, sentimenti, atteggiamenti che, come potenze omologanti, riempiono per intero la sua anima, che a questo punto diventa coestensiva al mondo, o a ciò che le viene destinato come mondo, con conseguente soppressione della sua specificità o, come recita l'antico mito gnostico, del suo "nome".²³

5. L'anima straniera

L'anima e il suo riflesso nel mondo. Eppure proprio da una "riflessione" dell'anima era nato il mondo, dal suo riflettersi e innamorarsi della propria immagine che, recita il mito gnostico, proiettata nel mezzo tenebroso, apparve come immagine e riflesso divino. La Tenebra, presa da cupidigia per lo splendore apparso nel suo mezzo, trattenne questa immagine come spoglia preziosa e, separandola dal suo principio luminoso, coinvolse la Luce nel recupero delle sue particelle rapite. Ma queste, nella loro discesa, divennero

irriconscibili, perché, “trascinarono con sé il torpore di Saturno, la collera di Marte, la concupiscenza di Venere, l’avidità di Mercurio, la bramosia di Giove”.²⁴ Questi rivestimenti offuscarono la luce dell’anima, nascosero la sua presenza, resero difficile il suo riconoscimento non solo agli altri, ma all’anima stessa che, “conciliandosi col suo rivestimento terreno, perse coscienza di sé”.²⁵

Il tema che l’anima inaugura inseguendo il suo riflesso trova la sua conclusione nell’opacità dell’anima conciliata con il suo riflesso rapito. Allora l’anima si dimentica, dimentica sé nell’assorbimento opaco del mondo, dove non c’è cosa che possa ricordarle la sua origine non mondana, se non un sentimento negativo di estraneità, di non compiuta appartenenza. Qui il *disagio* dell’anima, che può essere tanto il prezzo che l’uomo deve pagare per abitare il mondo, quanto il simbolo di una differenza, di un’irriducibilità dell’uomo alla dimora che lo ospita, ha il suo corrispondente nella *vita straniera*.

L’estraneità come radice dell’identità. “Vita straniera” è una delle parole simbolo più espressive che si incontrano nella letteratura gnostica per indicare chi proviene da altro luogo, e a quelli del luogo appare *strano*, non familiare, incomprensibile. Allo stesso modo il luogo che lo straniero si trova ad abitare è per lui *estraneo* e perciò carico di solitudine. Angoscia e nostalgia della patria sono parte del destino dello straniero che, non conoscendo le strade del paese estraneo, girovaga sperduto. Se poi impara a conoscerle troppo bene, allora dimentica di essere straniero e si perde in un senso più radicale, perché, soccombendo alla familiarità di quel mondo non suo, diventa estraneo alla propria origine. Nell’alienazione da sé l’angoscia sparisce, ma incomincia la tragedia dello straniero che, dimenticando la sua estraneità, dimentica anche la sua identità. Questo motivo era già stato anticipato da Platone, che nella *Repubblica* scrive:

Dobbiamo ora rivolgere l’attenzione alla presente condizione dell’anima che vediamo incrostata da mali innumerevoli, come Glauco, il dio del mare, la cui forma originaria può a mala pena esser distinta, perché parti del suo corpo sono state spezzate o corrose o completamente sfigurate dalle onde. Si sono poi aggiunte

incrostazioni, erbe, pietre e conchiglie, per cui ora Glauco *assomiglia a qualunque altro essere e non più a se stesso.*²⁶

L'identificazione dell'anima col mondo. Perdita dell'anima per effetto della sua identificazione col mondo, dopo che, nell'età della tecnica, come in nessuna altra epoca, sono state abbattute tutte le pareti tra interiorità ed esteriorità, profondità e superficie, attività dell'anima e sua passiva consegna al mondo, per cui il contenuto della vita psichica coincide con il contenuto del mondo.

Forse qui è il segreto di tante metafore teologiche, un segreto che viene allo scoperto con la morte di Dio, e subito sostituito da altrettante metafore psicologiche meno potenti, perché meno simboliche. La religione, infatti, custodiva sontuosamente ciò a cui la psicologia allude timidamente, per aver evitato di immettersi in quel sentiero di conoscenza che per Platone era "sete", sete d'amore, "filo-sofia":

Ah, quella sete di conoscenza! E ciò che per questa sete l'anima attinge, perché profonda è la sua affinità col divino, con l'immortale, con l'eterno. Se si potesse immaginare ancora quale diverrebbe se le fosse concesso di seguire quell'impulso che la porta in alto; se, trasportata da questo impulso, potesse scuoter via pietre e conchiglie, e tutte queste cose terrene e petrigne, innumeri e selvagge che si sono aggiunte e concesiute con lei, nutrite di terra in questi convivi che si soglion chiamare convivi di felicità. Oh, allora se ne potrebbe vedere la vera natura.²⁷

La letteratura gnostica offre descrizioni molto estese del banchetto orgiastico preparato dal Mondo per la seduzione dell'uomo:

La Terra e i Pianeti formularono piani tra loro e dissero: "Inganneremo Adamo, lo prenderemo e lo tratterremo con noi. Gli daremo da mangiare e da bere, mentre con corni e flauti faremo in modo che non possa allontanarsi da noi. Orsù prepariamo un banchetto in modo da sedurlo".²⁸

Al termine del convito, Torpore, Sonno, Ubriachezza e Oblio subentrano a far dimenticare all'anima la sua estraneità al mondo, favorendo uno stato di incoscienza e di ignoranza di sé. Si tratta di un'ignoranza che non è semplice assenza di conoscenza, ma condizione contrastante, altrettanto provocata

e mantenuta, per impedire la memoria della propria identità e quindi la propria differenza. Perduta nel mondo, come Glauco tra le incrostazioni del fondo marino, l'anima diventa indifferenziata, e non c'è chi la possa chiamare, se non l'ha conosciuta prima del banchetto, del torpore, del sonno, dell'ubriachezza e dell'oblio:

Coloro i cui nomi erano noti in precedenza alla fine furono chiamati, sicché colui che conosce è colui che è stato chiamato, mentre colui il cui nome non è stato chiamato è ignorante. In verità, come potrebbe una persona udire se il suo nome non è stato chiamato?²⁹

La chiamata e il risveglio dell'anima. Qui *conoscere* significa *avere un nome*, prodursi nella differenza, distinguersi dall'indifferenza in cui l'anima precipita quando diventa coestensiva al mondo. Ma per avere un nome bisogna che qualcuno lo pronunci, qualcuno che non sia deietto nel mondo, qualcuno che *e-sista*. Questo qualcuno è "lo Straniero che non è caduto ma si è portato nel mondo".³⁰ "Adamo provò amore per lo Straniero, la cui parola è straniera, perché è estranea al mondo."³¹ Chiamando, lo Straniero risveglia: "Sono la chiamata del risveglio dal sonno della notte".³² Questo risveglio è la *gnosi*, come conoscenza della propria estraneità al mondo, dell'irriducibilità dell'anima umana alle cose del mondo.

Abbiamo qui anticipato in immagini e mitologemi l'intuizione heideggeriana: "L'essenza dell'uomo consiste nella sua *ec-sistenza*",³³ nel suo essere-nel-mondo standosene al di fuori. C'è infatti nella parola *e-sistenza* qualcosa che allude a un *exodus*, a un *exitus*. Il problema è di comprendere da che cosa si deve uscire. Finché ci sono mondi ed eoni, messaggeri che chiamano e anime da risvegliare, l'immaginazione corre libera e chiude il cerchio nella ricostruzione del *pléroma*, nella ricomposizione del dramma divino.³⁴ Ma noi, che dopo la morte di Dio non abbiamo più mondi, salvo quell'unico mondo predisposto dalla tecnica, come possiamo risvegliarci dall'omologazione indotta dalla visione tecnica del mondo che, quando non pensa l'uomo oggettualmente come *cosa* tra le cose, lo pensa come soggetto in vista solo della manipolazione delle cose?

L'estraneità al mondo come condizione naturale dell'anima. Per la Gnosi il risveglio si annuncia con il riconoscimento dell'estraneità della dimora che lo straniero abita e con la ripresa della nostalgia dell'origine. Tutto ciò appartiene alla sofferenza dello straniero, ma anche alla sua eccellenza, perché la sua estraneità gli vieta di confondersi con gli altri e di disertare quella vita segreta, sconosciuta all'ambiente circostante e ad esso impermeabile, perché incomprensibile. Entrambi gli aspetti dello straniero: l'*estraneità* e la *superiorità*, la sofferenza e la differenza fanno di lui un essere che abita il mondo senza esserne coinvolto, richiamato da un al di là che disabita.

Intimamente connesse al suo destino, estraneità e trascendenza esprimono simbolicamente l'essenza dell'uomo come "inesaurita e non scoperta [*unerschöpft und unentdeckt*]",³⁵ essendo l'uomo sempre in situazione, ma sempre in procinto di desituarsi,³⁶ gettato-nel-mondo, ma con un progetto.³⁷ Queste immagini di Nietzsche, Jaspers e Heidegger dicono quanto consuoni con l'immaginazione gnostica il pensiero filosofico contemporaneo che si trova a riflettere nell'età della tecnica, dove tutti i segni sono autoreferenziali e più impellente si fa una richiesta di senso.

La coestensività dell'anima al mondo come ineludibile effetto della tecnica. Ma la richiesta non può che restare inesaudita, perché, a differenza dell'anima gnostica che era "gettata" in un mondo antagonista, antidivino e perciò antiumano, dove si sentiva in esilio e perciò straniera, l'anima occidentale, dopo la proclamata morte di Dio, si trova ad abitare un mondo che, avendo perso il proprio antagonista, è divenuto semplicemente indifferente.

Questo rende il nichilismo occidentale infinitamente più radicale e disperato di quanto non sia mai stato il nichilismo gnostico,³⁸ con tutto il suo terrore panico per il mondo e il suo insolente disprezzo per le rigide leggi razionali che lo governano. Che alla tecnica non importi qualsiasi cosa l'uomo faccia, questo non è esilio, è insignificanza.

È l'insignificanza scavata dalla scienza occidentale ancor prima della proclamazione della morte di Dio, quando, per porsi come scienza esatta, ha soppresso ogni visione

antropologica del mondo. Una volta disabitato da dèmoni e dèi, non solo il mondo, ma anche l'uomo non può essere pensato in maniera antropomorfa, perché, come puro accidente, come prodotto di una tecnica indifferente, anche il suo essere diventa indifferente, e la sua anima non è più straniera, ma semplicemente coestensiva al mondo tecnicamente predisposto. Il mondo infatti non fa più da "specchio", non si offre più alle "speculazioni" dell'anima, al suo "riflettersi". Non c'è più "cosmologia" come vicenda psicologica.

6. L'esposizione dell'anima

Il segreto dell'anima e la sua violazione. Se non c'è più differenza tra conoscenza di sé e conoscenza del mondo, se l'esteriorità estingue l'interiorità e la superficie prosciuga la profondità, se la passività sottrae ogni spazio residuo all'attività, allora l'anima non possiede più veri segreti, né una propria specificità interiore, perché ciò che potrebbe apparire tale presto si rivela come un semplice repertorio di esteriorità. Neppure le notti sono risparmiate, perché anche nel sonno l'anima appare irretita solo da sogni che il mondo della tecnica sembra avere pre-sognato per tutti e quindi anche per lei. Quando il segreto dell'anima è il segreto di tutti non c'è più bisogno di pudore, e infatti la mancanza di pudore passa per franchezza, dunque per virtù. In realtà non c'è nulla di veramente intimo e interiore da custodire, quando l'anima di ciascuno s'è fatta coestensiva al mondo a tutti comune.

L'omologazione delle parole e l'afasia dell'anima. Ma dove nessuno ha più segreti per nessuno vien meno la necessità di parlare. Là infatti dove identica è l'esperienza del mondo, quando non addirittura le parole per descriverlo, ciascuno ascolta quello che da sé potrebbe tranquillamente dire, e dice come sua opinione ciò che al pari di tutti ha ascoltato. Parlare, a questo punto, non significa come ha sempre significato "comunicare", ma eliminare le differenze che ancora potrebbero sussistere con i nostri simili, in modo che l'anima di ciascuno, già coestensiva al mondo di tutti, diventi coestensiva e al limite sovrapponibile all'anima di chiunque.

A questo punto il parlarci l'un l'altro con mille voci, quando non è puro "linguaggio funzionale", l'unico a cui è interessato il modo della tecnica,³⁹ è puro rumore, che svolge a sua volta la funzione di mascherare l'afasia dell'anima. Un'afasia determinata non dall'incapacità di esprimersi, ma dal fatto che quando l'anima di ciascuno non dispone di altri contenuti che non siano quelli a tutti ugualmente forniti, quando più non dispone di un nucleo di individualità né di un residuo di specificità, parlare in prima persona diventa superfluo, se non addirittura un fattore di disturbo nel regime della funzionalità.

Il trionfo della psicologia del conformismo: cognitivismo e comportamentismo. Questo spiega perché egemoni diventano nell'età della tecnica quelle *psicologie dell'adattamento* il cui implicito invito è di essere sempre meno se stessi e sempre più congruenti all'apparato. Non diversamente si spiega il declino della *psicoanalisi* come indagine sul proprio profondo, e il successo del *cognitivismo* e del *comportamentismo*. Il primo per aggiustare le proprie idee e ridurre le proprie dissonanze cognitive⁴⁰ in modo da armonizzarle all'ordinamento funzionale del mondo; il secondo per adeguare le proprie condotte, indipendentemente dai propri sentimenti e dalle proprie idee che, se difformi, sono tollerati solo se confinati nel privato e coltivati come tratto "originale" della propria identità, purché non abbiano ricadute pubbliche.⁴¹

Si viene così a creare quella situazione paradossale in cui l'"autenticità", l'"essere se stesso", il "conoscere se stesso", che l'antico oracolo di Delfi indicava come la via della salute dell'anima (*gnôthi seautón*), diventa, nel regime della funzionalità dell'età della tecnica, qualcosa di patologico, come può esserlo l'esser centrati su di sé (*self-centred*), la scarsa capacità di adattamento (*poor adaptation*), il complesso di inferiorità (*inferiority complex*). Quest'ultima patologia lascia intendere che è inferiore chi non è adattato, e quindi che "essere se stesso" e non rinunciare alla specificità della propria identità è una patologia.

E in tutto ciò c'è anche del vero, nel senso che sia il *cognitivismo* sia il *comportamentismo*, in quanto *psicologie del conformismo*, assumono come ideale di salute proprio

quell'esser conformi che, da un punto di vista esistenziale, è invece il tratto tipico della malattia. Dal canto loro i singoli individui, interiorizzando i modelli indicati dal cognitivismo e dal comportamentismo, respingono qualsiasi processo individuativo che risulti non funzionale all'apparato tecnico. In questo modo le psicologie a orientamento cognitivista e comportamentista perdono il loro oggetto specifico che è la "psiche", e gli individui "perdono l'anima", realizzando quell'armonia prestabilita di leibniziana memoria che, improbabile tra "monadi senza porte e senza finestre",⁴² viene attuata tra monadi esposte l'una all'altra, perché sono cadute le pareti che separano il "dentro" dal "fuori", così come quelle che consentono di distinguere un individuo da un altro individuo.

Il naufragio dell'identità individuale nella pubblicità dell'immagine. Cadute le distinzioni tra interiorità ed exteriorità, profondità e superficie, attività e passività, l'unico tratto distintivo che resta in gioco nell'età della tecnica a sfondo conformista è quello desumibile dal mondo dei prodotti della tecnica: la *pubblicità*, il loro apparire che, come scrive Günther Anders, conferisce ad essi lo statuto ontologico dell'essere:

Quando Heidegger, non importa se a ragione o a torto, diede nuova vita alla parola "fenomeno", divenuta ormai esangue, interpretandola come "ciò che si mostra", non pensava affatto alla fenomenicità delle merci pubblicitarie; tuttavia proprio ad esse si adatta la sua interpretazione: ciò che vuol essere preso "in considerazione" deve mettersi in mostra. Il mondo è diventato una "mostra", un'esposizione pubblicitaria che è impossibile non visitare, perché comunque ci siamo dentro.⁴³

Quel che vale per le merci vale anche per gli uomini che, avendo rinunciato per le esigenze conformistiche dell'età della tecnica alla loro specificità, sostituiscono l'*individualità* mancata con la *pubblicità dell'immagine*. Ciò produce una metamorfosi dell'individuo che ormai si riconosce solo nella parola pubblica, in quella diffusa, e perciò non cerca più se stesso, ma cerca la pubblicità che la parola diffusa può fare di lui. Ma la parola diffusa, oltre ad abolire la parola segreta,

quella intima, quella nascosta, quella della *comunicazione*, sostituita dalla parola dell'*informazione*, ha relegato in un angolo, dove domina il raccoglimento e il silenzio, ma forse anche la solitudine, le parole di preghiera, le parole d'amore, le parole d'amicizia, le parole di rabbia, le parole umane.

Siamo diventati tutti "es-posti", la nostra identità è ormai fuori di noi, è laggiù, in ciò che si dice di noi. Là si raccoglie credibilità e fiducia, accesso al credito e all'iniziativa. Dobbiamo costruirci ogni giorno una faccia con cento lingue e mille parole per poter abitare tutte le situazioni che il mondo pubblico ci ha preparato. Pubblico e pubblicizzato, perché non è più il mondo e le cose del mondo che abitiamo, ma la loro pubblicità. Siamo "esposti", e la vergogna, questo timore dell'esposizione (*vereor gognam*), non è più un sentimento umano, il tracciato di un limite. La parola diffusa ha tolto i confini, e l'anima, che un giorno abitava il segreto della sua interiorità, ha dovuto esteriorizzarsi come la pelle rovesciata del serpente.

Ormai le parole contano più delle cose, e l'uomo è definitivamente uscito dall'incantesimo che abitava quando pensava che le cose fossero così potenti e minacciose che solo la parola di Dio le poteva sbriciolare. Ora è la parola umana che ha creato una descrizione del mondo più vera del mondo, perché non è il mondo che noi abitiamo, ma sempre e solo la sua descrizione.⁴⁴ Quando il mondo era descritto religiosamente eravamo "religiosi", quando era descritto razionalmente eravamo "illuministi", ora che è descritto in modo multimediale siamo perennemente "esposti" e al tempo stesso avvolti da quel volume di immagini e parole in cui ciascuno può reperire una sua provvisoria identità, un proprio nome per un giorno.

Quando, nel mito gnostico che abbiamo riferito,⁴⁵ Dio mandò un messaggero a chiamare le anime perse nel rumore del mondo, il messaggero prese a riflettere: "Io chiamo, ma come potrà rispondere il chiamato se ha dimenticato il suo nome?".⁴⁶ Il rischio della parola diffusa, il rischio della sovrabbondanza delle parole, nasconde la minaccia di questa perdita e di questa possibile dimenticanza. Per questo forse i Papuani, in occasione di ogni morte, sopprimevano dal loro lessico un certo numero di parole,⁴⁷ forse per scongiurare

quell'economia di profusione e di abbondanza che noi invece abitiamo come se di parole ce ne fossero tante, e tante ce ne saranno sempre, quante se ne vorrà, per tutti.

Utopia della crescita, riflesso dell'economia politica che, trasposta nel linguaggio, diventa disponibilità senza limite di parole da impiegare come valore d'uso e valore di scambio. In questa profusione discorsiva, dove non si profila mai lo spettacolo della penuria, le parole si susseguono per accumulazione di significati, di notte, di giorno, su mille canali, sempre di più, per mascherare, nella loro variazione incontrollata, l'*ordine del discorso* che, nascosto dalle costruzioni delle parole, tiene le redini della descrizione tecnica del mondo, l'unico che ci è ormai concesso di abitare.

Il collasso della libertà nell'astensione o nella revocabilità della scelta. Siamo più liberi, perché per scegliere lo *stesso mondo* abbiamo a disposizione più parole e sempre ne avremo di più. Ma ciò che lavora sotto l'illusione della libertà è quel livellamento e quell'uniformità che, sotto il nome di "uguaglianza", il socialismo aveva pensato di poter realizzare attraverso la socializzazione dei mezzi di produzione, mentre la tecnica va di fatto realizzando attraverso la multimedialità e i suoi infiniti mezzi di rappresentazione.

Dal modo di alimentarsi al modo di vestire, dal modo di abitare al modo di comunicare, tutto è appreso dai media, dove ogni spettatore, attraverso microprocessi di identificazione, compra la sua identità, per declinarla nella gioia o nel dolore, nella bontà o nell'odio, nel protagonismo, nella sessualità, nella morte. Tutto questo seguendo quel percorso tracciato dalle tecniche di comunicazione che ci consentono di partecipare a tutte le modulazioni della vita con la velocità e la felicità della pressione digitale. Questa, in modo allucinatorio, per brevi attimi, ci fa sentire creatori in un mondo sottratto al suo limite e consegnato per intero alla sua positività, per cui non c'è corpo che non sia affidato alla bellezza, la bellezza al contatto sociale, il contatto sociale alla comunicazione felicitante. In trenta secondi è possibile comprare l'evasione in un'agenzia di viaggi, il sesso in una profumeria, la linea in un negozio di alimenti dietetici, la salute in una sorgente imbottigliata, in quel cortocircuito tra il desiderio e la sua soddisfazione in cui

gli uomini hanno sempre pensato si nascondesse la felicità.

Questa illustrazione costante della felicità a portata di mano ridisegna la trama illusoria della “libertà di scelta” che, come osserva Ch. Lasch,⁴⁸ si traduce in un’“astensione dalla scelta”. Là infatti dove i rapporti personali seguono lo schema dei prodotti pubblicizzati, che irradiano intorno a sé scenari di possibilità illimitate, la scelta non implica più impegni e conseguenze, perché tutto, dalla scelta di un amico a quella di un amante o di una carriera, può essere suscettibile di una cancellazione immediata, non appena si offrono opportunità all'apparenza più vantaggiose.

Ma là dove la scelta non implica più effetti irrevocabili, là dove non muta il corso delle cose, là dove non avvia una catena di eventi che può anche risultare irrevocabile, allora è l'idea stessa di scelta che nega la libertà che pretende di sostenere. In questo scenario, infatti, dove tutto è revocabile, anche le identità possono essere indossate e dismesse come un abito, generando quelle *individualità proteiformi* che di volta in volta incarnano i modelli che dalla pubblicità vengono loro segnalati, in quel regime di esteriorità che è poi il mondo delle anime irrimediabilmente consegnate alla loro esposizione.

7. La deipsicologizzazione dell'anima

La soppressione della trascendenza interna e la perdita dell'intimità. L'apparato tecnico, per le sue esigenze di funzionalità, che sono poi le condizioni della sua esistenza, necessita non solo dell’“esposizione” dell'anima, con conseguente sua omologazione, ma anche della sua “deipsicologizzazione”, in modo da risolvere quella “trascendenza interna” o *binnen-Transzendenz*, come la chiama G. Anders,⁴⁹ che non è solo l'inconscio che fa la differenza tra individuo e individuo, ma lo stesso *principio di individuazione*, che ha la sua radice in quel fatto ontologico per cui ogni uomo è per principio un *discretum*, un che di separato, come riserva di significati propri che resistono all'omologazione.

Anche agli occhi dell'apparato tecnico, per il quale il modello perfetto è la macchina, questa “trascendenza interna”

dell'anima appare come qualcosa di non funzionale che impedisce all'uomo, che già funziona come una macchina, di funzionare "perfettamente" come una macchina. L'individuazione, che ha nella trascendenza interna la sua radice, è un ostacolo all'esigenza totalitaria implicita nella tecnica, non per ragioni di potere, ma per ragioni di funzionalità.

Guardando il mondo dal punto di vista della funzionalità, per la tecnica non dovrebbe esistere nulla di "discreto", nulla di "autonomo", di "privato", di "intimo" in senso psicologico, nulla di "inconscio". Del resto già Freud, che guardava la psiche dal punto di vista delle esigenze della *razionalità dell'Io*, prevedeva la "colonizzazione" dell'inconscio, anzi il suo "prosciugamento", come gli Olandesi avevano fatto con lo Zuiderzee, il mare interno bonificato lungo le coste:

L'intenzione degli sforzi terapeutici della psicoanalisi è di rafforzare l'Io, di renderlo più indipendente dal Super-io, di ampliare il suo campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, così che possa annettersi nuove zone dell'Es. *Dove era l'Es, deve subentrare l'Io*. È un'opera di civiltà, come ad esempio il prosciugamento dello Zuiderzee.⁵⁰

E come l'azione terapeutica della psicoanalisi esige un'alleanza con l'Io del paziente, con la sua parte conscia e razionale, così l'apparato tecnico, oltre a irrompere con "indiscrezione" nella parte "discreta" dell'individuo attraverso test, questionari, campionature statistiche, sondaggi d'opinione, indagini di mercato, elezioni, referendum, esige che sia lo stesso individuo a consegnare la sua interiorità, la sua parte discreta, rendendo pubblici le sue emozioni, le sue sensazioni, i suoi sentimenti, secondo quei tracciati di "spudoratezza" che vengono acclamati come espressioni di "sincerità".

Si perviene così a quell'omologazione dell'intimo per cui l'intimità pubblicizzata viene dissolta come intimità perché, per effetto della pubblicizzazione, gli altri diventano letteralmente "inevitabili" ogni qualvolta io provo un'emozione, una sensazione, un sentimento. Questi tracciati profondi dell'anima, una volta immessi "senza pudore" nel circuito della pubblicizzazione, non sono più propriamente "miei", ma

“proprietà comune”, e questo sia in ordine alla qualità del vissuto, sia in ordine al modo di viverlo. L'espressione: “non ho nulla da nascondere, nulla di cui vergognarmi” significa innanzitutto: “sono completamente esposto”, “non custodisco nulla di intimo”, “la mia anima è completamente depsicologizzata”.

Il rumore del mondo e la perdita dell'interiorità. Alla depsicologizzazione dell'anima concorre il *rumore del mondo*, ossia quella sottomissione acustico-visiva per cui sempre meno esiste un posto silenzioso e non inondato da immagini, che consenta all'anima un minimo di *introversione*. Penetrando senza essere richiesto, in modo indiscreto e invadente, senza neppure bisogno del nostro esplicito consenso, il mondo delle parole e delle immagini ci costringe alla “partecipazione” là dove le parole rinviano e dove le immagini rimandano, in quella sorta di capovolgimento del rapporto figura-sfondo, per cui la parola non emerge dal silenzio, e l'immagine dallo sfondo, ma parole e immagini sono divenute lo sfondo da cui ciascuno deve ritagliare un brandello di silenzio e di vuoto per incontrare se stesso.

Privati come siamo della possibilità di non ascoltare e di non vedere, riconosciamo i nostri organi di senso come organi della nostra illibertà, perché più non ci è concesso di prender posizione in un mondo di cui siamo semplicemente e massicciamente riforniti, senza alcuna possibilità di farne la minima esperienza. Impossibilitati a distinguere tra realtà e apparenza perché, per effetto della mediazione tecnica, il mondo è diventato “rappresentazione” in termini tali che neppure Schopenhauer avrebbe potuto sospettare,⁵¹ l'anima di ciascuno forma il proprio mondo a partire dalle immagini del mondo di cui tutti sono ugualmente e inesorabilmente riforniti, per cui anche con il più piccolo accenno di introversione, ciascuno trova in fondo all'anima nulla di più di quanto vede scorrere sugli schermi di casa propria.

Se la parola era il tratto distintivo dell'uomo (*zoôn lógon échon*), che ne è dell'essenza dell'uomo se la parola che egli pronuncia non è altro che una variante che accompagna la parola che ascolta, o, come dice G. Anders: “un mero recitare insieme ciò che insieme si ascolta senza posa”?⁵² Ridotti come

siamo a ripetitori del monologo collettivo,⁵³ l'anima di ciascuno risulta conforme all'anima dell'altro, e il suo tratto specifico, non avendo un vocabolario a disposizione che non sia il monologo collettivo in cui non riesce a dirsi, o tace in quel silenzio che ciascuno sempre più avverte quando incontra se stesso, o prende gli itinerari spezzati, disarticolati e dissennati della follia.

La mediazione tecnica e la soppressione dello spazio psichico e della sua cadenza temporale. Dal punto di vista psicologico l'uomo è un essere spazio-temporale perché, tra l'insorgenza del bisogno e la sua soddisfazione, o tra l'annunciarsi del desiderio e la sua realizzazione, c'è un percorso spaziale da compiere e un tempo richiesto per compierlo. Questo intervallo, a partire dal quale Freud fonda la differenza tra "principio di piacere [*Lustprinzip*]", dove basta desiderare per avere, e "principio di realtà [*Realitätsprinzip*]" che esige, per il raggiungimento di qualcosa, la mediazione del lavoro,⁵⁴ è quella dimensione spaziotemporale a cui la tecnica da sempre si è applicata, nel tentativo di superare e al limite abolire lo stato di dipendenza dalla mediazione.

Nessuno infatti contesta che la tecnica è nata come un *mezzo* per raggiungere degli *scopi*. Quello che passa inosservato è che la *mediazione*, in cui la tecnica consiste, ha come suo intrinseco scopo, prima di tutti gli scopi che le vengono assegnati, quello di rendere superflua la mediazione, restituendo quell'immediatezza tra bisogno e sua soddisfazione, o tra desiderio e sua realizzazione, che gli uomini hanno sempre ipotizzato all'alba della loro storia, in quella mitica età dell'oro dove bastava desiderare per avere.

Dal punto di vista psicologico ciò significa ricondurre il principio di realtà al principio di piacere, e quindi abolire lo spazio e il tempo che si interpongono tra il bisogno e la sua soddisfazione, così come tra il desiderio e la sua realizzazione. In questa *restituzione dell'immediatezza*, in cui si raccoglie tutto il senso della mediazione tecnica, è possibile leggere il ripristino dell'*infanzia dell'uomo*, sia mitologicamente, come ripristino dell'età aurea, sia biologicamente, come ripristino della condizione che caratterizza i primi anni di vita, dove spazio e tempo sono vissuti esclusivamente come forme di

impedimento, come ostacoli al raggiungimento immediato dei *desiderata*.

Questo significato originario dello spazio e del tempo, che è poi quello iscritto nel profondo della nostra psiche, è il significato ripreso dalla tecnica e diffuso nell'età da essa regolata, dove la "valorizzazione dello spazio", che poi si traduce in una sua radicale riduzione, e la "contingentazione del tempo" con l'abolizione dei "tempi morti", che sono poi i tempi non funzionali al raggiungimento dell'obbiettivo, sono solo due indizi che rivelano che non si dà altro significato dello spazio e del tempo se non quello che li legge come puri intervalli da superare, e al limite da sopprimere, per il raggiungimento di quegli scopi che sono poi le condizioni d'esistenza.

Le situazioni affettive (*Befindlichkeiten*) in cui, secondo Heidegger,⁵⁵ l'essere inevitabilmente si trova (*findet*), e che determinano il suo modo originario di sentirsi al mondo, sì da averne una prima "prensione" globale da cui dipende la successiva "comprensione", possono avere qui una nuova rilettura dove la *gioia*, come soddisfazione raggiunta, è un istante detemporalizzato, la *noia*, scandita da quelle occupazioni monotone che non fanno più percepire la distanza o la prossimità dell'obbiettivo, è il ristagno del tempo, mentre l'*angoscia* è quel tempo che si interpone tra il bisogno e il timore della sua mancata soddisfazione. In tutti i casi è il rapporto bisogno-soddisfazione a scandire le immagini del tempo che si raccolgono nella figura heideggeriana della "cura [*Sorge*]", la quale diventerebbe più comprensibile se con coraggio si conferisse ad essa uno spessore un po' più materialista. Per quale ragione altrimenti l'uomo dovrebbe prendersi cura (*Besorgen*) delle cose e aver cura (*Fürsorge*) degli altri? Del resto è lo stesso Heidegger a dirci che:

L'esistenza autentica non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento modificato di questa.⁵⁶

Se l'obbiettivo della tecnica è da sempre la riduzione dello spazio e del tempo che intercorrono tra il bisogno e la sua soddisfazione, fino al limite della loro soppressione, la psiche che riflette il mondo-ambiente (*Um-welt*) creato dalla tecnica

vive il tempo come esercizio della sua soppressione, e questo non solo e non tanto perché, come scrive G. Anders: “Il desiderio che la percorre è quello di lasciarsi il più rapidamente possibile qualcosa alle spalle, perché tutto, in quanto dura, dura troppo, e per questo motivo è qualcosa che ruba tempo, qualcosa di negativo”,⁵⁷ ma perché la tecnica, trattando ogni fine raggiunto come semplice mezzo per il raggiungimento di fini ulteriori, finisce col rendere invisibili e irraggiungibili gli scopi, lasciando sul terreno solo quel tracciato di percorsi, dove l’unico imperativo etico è quello di percorrerli il più rapidamente possibile.

Se poi durante il percorso qualche obbiettivo viene raggiunto, questo non si configura come una meta su cui poter indugiare, perché, nella catena ininterrotta delle mediazioni tecniche, dove ogni tappa raggiunta è solo un nuovo punto di partenza, ogni indugio ha solo il sapore dello spreco del tempo, che può essere proficuamente impiegato per compiere ulteriori percorsi.

Tutto non è che il riflesso di quel capovolgimento dei fini in mezzi⁵⁸ che è poi il tratto distintivo dell’espansione tecnica la quale ha fatto della *mediazione* il senso della terra. Nata per superare la distanza che intercorre tra il bisogno e la sua soddisfazione, nata per render presente l’assente, la tecnica, trattando ogni scopo come mezzo per uno scopo ulteriore, ha a tal punto dilatato la distanza da render presente solo l’*assenza di scopi ultimi*, e la psiche umana, che era in grado di riconoscere se stessa solo all’interno di un orizzonte di senso, vive percorsa solo dall’angoscia di sopprimere la distanza spazio-temporale che la separa da quell’orizzonte che, nell’età della tecnica, appartiene solo al repertorio della sua memoria.

8. Il potenziamento dell’intelletto e la depressione del sentimento

Bergson e le corrispondenze di regolarità tra mondo intellettuale e mondo inorganico. La tecnica, costruendo una natura artificiale dove l’inorganico ha il primato sull’organico, ha sviluppato le potenzialità intellettuali dell’uomo che, come dice H. Bergson, sono molto più a loro

agio con l'“inorganico” di quanto non lo siano con l'“organico”, per non parlare del “vitale”. Scrive a questo proposito Bergson:

Se infatti l'intelligenza tende a fabbricare, si può prevedere che ciò che c'è di fluido nel reale le sfugga in parte, e ciò che c'è di propriamente vitale le sfuggirà del tutto. La nostra intelligenza, come esce dalle mani della natura, ha per oggetto principale il solido inorganico.⁵⁹

Il mondo inorganico, infatti, è più accessibile alla natura analitica della conoscenza razionale e alla corrispondente prassi sperimentale di quanto non siano la sfera vitalistica o la sfera psichica che, sfuggendo alla metodica analitica propria dell'intelletto, debordano nell'irrazionale.

La magia come prima ricerca di regolarità. Per contenere l'irrazionalità dello psichico e garantire la regolarità del decorso naturale, gli uomini sono ricorsi in un primo tempo alla magia, che non è, come si crede, il tentativo di piegare l'ordine della natura ai propri voleri, ma di assicurarsi il ritmo dell'ordinata successione degli eventi contro possibili eccezioni e irregolarità. Così è quando il rito magico propizia pioggia, sole o vento assenti, ma attesi e previsti in una determinata stagione, e così è anche quando crea quella che E. De Martino chiama “metastoria”,⁶⁰ dove il senso delle azioni degli uomini, il loro ritmo e la loro regolarità sono già descritti e anticipati nel loro andamento e nel loro buon fine, per cui quando nella storia l'esistenza è assalita dal negativo, l'individuo non si smarrisce, perché la descrizione magica ha dispiegato quell'ordine superiore o, come lo chiama De Martino: “metastorico”, in cui la negatività della contingenza storica viene riassorbita e risolta.

In questo modo l'individuo affronta il negativo e la crisi d'esistenza ad esso connessa, appoggiandosi a quello schema mentale del “così-come”, in cui è reperibile una prima traccia di regolarità di cui la descrizione magica è un abbozzo. Come nel racconto magico una determinata sequenza di eventi trova il suo buon esito, così una serie corrispondente di eventi che colgono l'individuo in un certo frangente della sua esistenza troverà analoga soluzione.

È questo il modo in cui la descrizione magica del mondo svolge il suo ruolo protettivo, che consiste nell'inaugurare un *orizzonte rappresentativo stabile* in cui ogni serie di eventi trova la sua soluzione positiva, e nel *destoricizzare il divenire storico*, la cui drammaticità si riduce, perché il senso ultimo degli eventi che accadono non è da reperire nella parzialità del punto di vista storico, ma in quell'orizzonte stabile metastorico che la magia descrive come orizzonte delle regolarità. Ciò consente di *contenere* l'effetto potenzialmente devastante del negativo, qualora quest'ultimo fosse letto come senso ultimo della successione degli eventi, e di *relativizzare* l'incertezza del futuro, "come se" tutto fosse in qualche modo prevedibile, se solo ci si affida a quelle figure di regolarità che la magia si incarica di descrivere nell'orizzonte metastorico da essa inaugurato.

Questo bisogno originario di reperire una regolarità conforme al ritmo della natura e di cercare di ripristinarla magicamente, quando nella storia sembra interrotta o difficilmente rintracciabile, rinvia a quell'istintivo *bisogno di stabilità* dell'ambiente che, garantito dalla ripetizione automatica e periodica dell'uguale, troverà nell'*automatismo* della tecnica la sua più compiuta espressione.

I costrutti della mente come ricerca più evoluta di regolarità. L'automatismo della tecnica non è tuttavia l'automatismo della natura. Se infatti la tecnica umana, la *anthropíne téchne*, come la chiama Platone,⁶¹ ha preso a suo modello la tecnica divina, la *theía téchne* che presiede l'ordinato andamento della terra e del cielo, per scoprire le costanti di questo andamento e poterle riprodurre, la cultura occidentale, in quella culla della sua fondazione che è stata per essa la filosofia greca, incominciò innanzitutto a dubitare di quella prima certezza che è la *certezza sensibile*.

Nato dalla negazione di questa certezza, a cui per lungo tempo restarono ancorate le culture non occidentali, il pensiero occidentale iniziò con Platone a lavorare con quei costrutti della mente, le *idee*, che portarono l'anima razionale a separarsi sempre più dal suo fondo psichico, legato alle immagini dei sensi e al riflesso del mondo sensibile. Chi vi rimane ancorato appartiene, secondo Platone, a:

Quel genere di uomini cocciuti e testardi che credono che niente esista al di fuori di ciò che possono saldamente afferrare con le mani, e che non ammettono che le azioni, le forme del divenire e tutto ciò che non si vede, facciano parte dell'essere.⁶²

Nacque così quel modo di pensare che risolse il mondo nel *sapere* che l'uomo andava costruendo del mondo, e l'incertezza del mondo nella *certezza* della sua descrizione. Una certezza contro l'imprevedibile, contro l'inquietante, contro tutto ciò che non faceva del mondo una casa, della terra un dominio. La certezza sensibile, che con il suo florilegio di immagini è la vera casa di psiche, fu sacrificata per una certezza superiore, la certezza dei *costrutti della mente*, che possono raccogliere i responsi della sensibilità solo se convalidanti i costrutti edificati indipendentemente dalla sensibilità, e questo perché, come scrive Kant: "La ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno".⁶³

La regolarità della natura e la regolarità della tecnica.

Ma esiste un disegno della ragione tecnica? O c'è nella regolarità dispiegata dalla tecnica qualcosa di abissalmente diverso dalla regolarità garantita dalla natura? Nella regolarità della natura la psiche aveva sempre letto un finalismo che, come ci insegna Kant, anche se scientificamente non si può dimostrare, resta pur sempre un'idea regolativa che scaturisce da quello sguardo sulla natura che si ispira al modello dell'agire umano. Scrive a questo proposito Kant:

Il concetto di legami e di forme della natura secondo fini è perlomeno un *principio in più* per ricondurre a regole i fenomeni naturali, dove le leggi della causalità puramente meccanica non sono sufficienti. Noi infatti introduciamo un principio teleologico, quando attribuiamo al concetto di un oggetto (come se esso si trovasse nella natura e non in noi) una causalità rispetto all'oggetto, o meglio quando ci rappresentiamo la possibilità dell'oggetto per analogia con una causalità simile a quella che troviamo in noi, e quindi pensiamo la natura come tecnica per virtù propria; mentre, quando non le attribuiamo un tale modo di operare, ci si dovrebbe rappresentare la sua causalità come cieco meccanicismo.⁶⁴

Leggendo la natura in modo finalistico, l'anima poteva riflettersi nella natura e scoprire, "seguendo l'*analogia* con la

causalità secondo fini",⁶⁵ una corrispondenza tra la regola della natura e la regola dell'azione umana. Con l'avvento della tecnica questa analogia non si dà più, perché la tecnica non cerca mezzi per realizzare scopi definibili, o procedimenti per compiere indagini intorno a temi prestabiliti, ma si propone solo di variare i mezzi della rappresentazione, gli strumenti del pensiero, i metodi di ricerca, senz'altro scopo se non quello di metterli in gioco, provando e riprovando, fino all'esaurimento delle loro possibilità, per vedere che cosa se ne ricava. In questo modo non abbiamo più quella corrispondenza uomo-natura, che da sempre è stato lo scenario dell'anima, ma solo quell'esercizio puro della mente, dove l'anima non trova più le parole per dirsi.

Siccome "psiche" non è una sostanza immutabile, ma, nella sua plasticità, esprime il modo epocale di percepire il mondo, l'avvento dell'età della tecnica non ha lasciato intatta la nostra vita psichica, ma ha operato quella trasformazione in senso intellettualistico che ha avuto come effetto l'impoverimento del mondo immaginale, sentimentale ed emotivo, che nell'epoca pre-tecnologica erano i grandi scenari dell'anima.

Il potenziamento dell'intelletto come effetto del prolungamento indefinito delle serie teleologiche. Come catena infinita di mezzi, dove i *fini* raggiunti si traducono immediatamente in *mezzi* per ulteriori procedure, lo scenario dischiuso dalla tecnica potenzia le capacità intellettuali, essendo queste le uniche idonee a controllare le serie ininterrotte delle connessioni oggettive, e deprime quelle emotivo-sentimentali, perché queste si attivano o in presenza della realtà immediatamente fruibile, o in presenza di fini che non richiedono un'interminabile serie di mezzi per poter essere raggiunti.

Una prova in questo senso è data dal mondo primitivo, dove il sentimento, l'impulsività e l'abbandono agli affetti dipendono, come opportunamente osserva Simmel: "dalla brevità delle loro serie teleologiche",⁶⁶ nel senso che il lavoro della vita dei primitivi, ma qui potremmo anche dire dei bambini, consiste in una serie così limitata di operazioni, che la meta da raggiungere è già in vista quando si dà avvio alla prima azione. In queste circostanze, scrive Simmel:

La rappresentazione e il godimento dei fini ultimi è relativamente più frequente; la coscienza dei collegamenti materiali e della realtà, l'intellettualità, entra in funzione più raramente dei sentimenti che caratterizzano tanto la rappresentazione immediata quanto il reale ingresso dei fini ultimi.⁶⁷

Il mondo pre-tecnologico offriva un numero di punti definitivi di appagamento dell'agire finalistico decisamente superiore rispetto a quanto accade nel mondo tecnologico, dove non solo i mezzi per raggiungere i fini crescono all'infinito, ma addirittura fuoriescono dall'orizzonte stesso della percezione individuale. Inoltre, l'apparato tecnico, riducendo ogni cosa a puro mezzo, non risparmia in questa riduzione gli stessi contenuti dell'esistenza, che vengono misurati con quella fredda oggettività per cui la personalità, il carattere, l'emotività, l'intelligenza, la creatività, l'ambizione vengono valutati, al pari di tutti i mezzi, in base a quell'unico criterio, l'*efficienza*, che lega contenuti di vita personali e soggettivi e contenuti oggettivi in quell'unica catena funzionale dove ogni cosa è condizione di ogni altra, senza che un fine ultimo sia più percepibile.

In assenza di fini ultimi percepibili, i sentimenti, che si attivano solo in presenza di fini, diventano irrilevanti e, quando non muti, certamente sostituiti dai calcoli dell'intelligenza oggettiva che, per esigenze di funzionalità, tende a eliminare le interferenze del sentimento. Ciò comporta che il *mondo pratico*, dove si agisce in vista di un fine, diventa ogni giorno di più un *mondo tecnico*, cioè un dominio dell'intelletto, dove i problemi dell'azione vengono tradotti soggettivamente e oggettivamente in connessioni razionalmente calcolabili, con elisione massiccia di ogni influenza sentimentale e di ogni decisione di carattere emotivo.

Il primato dell'oggettività e l'appiattimento della soggettività. Siccome gli uomini non differiscono per le caratteristiche del loro intelletto, in quanto le differenze che qui si registrano sono di grado, di profondità, di superficialità, di ampiezza, di limitatezza, in una parola di *quantità*, la sempre maggior inincidenza dei fattori sentimentali, impulsivi, emotivi, che fanno di un uomo qualcosa di *qualitativamente* diverso dall'altro, determina quell'omogeneizzazione dell'umano in cui

le singole soggettività scompaiono a favore di una sempre maggior oggettività nello stile di vita.

L'appiattimento della vita emotiva che si imputa all'età della tecnica rispetto alle epoche precedenti, la facilità dell'intesa sul piano intellettuale anche tra uomini dalla natura più diversa, lo spirito conciliante che nasce dall'indifferenza nei confronti dei problemi fondamentali della vita interiore, che non possono essere risolti con gli strumenti del solo intelletto, genera quegli uomini "senza qualità", per usare un'espressione di Musil,⁶⁸ che senza metter più in gioco alcun contenuto di vita, in cui è la loro specificità e la loro singolarità, interagiscono fra loro come puri funzionari dell'apparato tecnico, come riflessi meccanici dei rapporti tra le cose che la tecnica ha già prestabilito in termini di pura razionalità.

Ma agire in termini puramente razionali significa limitare il proprio sguardo alla semplice relazione causa-effetto, e misurare le proprie azioni non più in ordine ai valori, che sono produzioni antropologiche legate alla vita sentimentale ed emotiva, ma in ordine alla pura consequenzialità, per cui anche il burocrate di un campo di concentramento o l'impiegato di una fabbrica d'armi può ritenere di compiere solo un "lavoro" e non un "crimine".⁶⁹

All'interno del lavoro, che nella catena infinita delle mediazioni tecniche è sempre suddiviso e segmentato, la mancata percezione del fine ultimo riduce il coinvolgimento delle singole soggettività, che perciò si regolano sugli obbiettivi fissati in base alla loro compatibilità con le procedure tecniche, da cui nascono quella dedizione e quell'obbligazione oggettiva che, non avendo nulla a che fare con gli interessi soggettivi, deprimono il valore della soggettività. La tecnica, infatti, pone azioni e relazioni degli uomini al di fuori della loro soggettività e, riducendo la loro vita pubblica a vita puramente intellettuale, obbliga la soggettività personale a dissolversi nell'oggettività prevista dalla tecnica e a rifletterla.

Egoismo, individualismo e narcisismo come correlati psichici della razionalità tecnica. Trasformando i modi di agire soggettivi in modi impersonali e oggettivamente sottoposti a norme, la razionalità della tecnica rafforza la parte

egoica che, delle regioni della psiche, è l'unica razionale. Questo rafforzamento dell'“ego” esaspera le componenti “egoistiche” dell'individuo, per il quale perseguire l'interesse egoistico è semplicemente “logico”, mentre ogni forma di dedizione e di altruismo, avendo le sue radici nella dimensione sentimentale ed emotiva, che nel regime della razionalità tecnica non ha parola, appare come semplice espressione di irrazionalità. In questo modo all'intellettualismo della razionalità tecnica corrisponde l'egoismo sul piano etico, l'individualismo sul piano sociale e il narcisismo sul piano psicologico.

A ciò si deve aggiungere che la tecnica, come già notava Simmel a proposito del denaro,⁷⁰ non contenendo in sé alcun rimando a un tipo determinato di utilizzazione, e nessun ostacolo che renda un tipo di utilizzazione più estraneo e più arduo, al pari delle forme logiche che sono applicabili a qualsiasi contenuto, segue di volta in volta la volontà di potenza più forte, rafforzando così la tipologia “egoista” di chi non vede limiti di sorta, né etici, né sociali, né psicologici, a fare ciò che è nelle sue possibilità di fare.

L'arrendevolezza della tecnica, dovuta al suo essere completamente sciolta da fini e interessi, la piega al volere del più forte, e in questo modo l'elemento volontaristico, espulso dall'oggettività delle procedure tecniche, e mortificato negli uomini resi puri funzionari di queste procedure, riappare come *gestione* della tecnica da parte di quella volontà di potenza che riesce a disporne.

9. Il primato della cultura oggettivata nelle cose sulla cultura soggettiva degli individui come fondamento dell'odierna patologia dell'anima

Guénon e il primato della quantità sulla qualità.

L'indifferenza della tecnica in ordine agli scopi, alle direzioni e ai contenuti, potenzia gli aspetti *formali* del pensiero rispetto a quelli *concreti* e contenutistici a cui è legata la psiche, privilegiando l'ordine della *quantità*, che è suscettibile di calcolo, rispetto alla *qualità* in cui si esprime la psiche. Non a caso l'*ordine giuridico*, che è indifferente alle peculiarità

individuali, e l'*ordine democratico*, dove la voce individuale è ridotta a unità di significato puramente quantitativo, hanno preso avvio dal pensiero come calcolo inaugurato dalla scienza esatta agli albori dell'età moderna.⁷¹ Il calcolo della molteplicità e la sua riduzione a unità hanno generato quell'*uniformità* che R. Guénon denuncia come "segno del tempo":

È un'uniformità che è stata possibile ottenere spogliando tutti gli esseri delle qualità loro proprie per ridurli a semplici "unità" numeriche. Ciò ha significato, specie nell'ambito umano, una riduzione di tutti gli esseri a semplici macchine, in quanto la macchina, prodotto tipico del mondo moderno, è appunto ciò che rappresenta, al più alto grado finora raggiunto, il predominio della quantità sulla qualità. [...] Ciò ha determinato un "livellamento" verso il basso, cioè verso la quantità pura, che si situa al di sotto di ogni manifestazione corporea, non soltanto al di sotto dal grado occupato dai più rudimentali esseri viventi, ma ancora al di sotto di quella che i nostri contemporanei hanno convenuto di chiamare "materia bruta", la quale peraltro, manifestandosi ai sensi, è ancora lungi dall'essere interamente sprovvista di qualità. [...] Il risultato di questa tendenza verso il basso, cioè verso la quantità pura, è in quella situazione, solo in apparenza paradossale, per cui il mondo è tanto meno "unificato", nel senso reale del termine, quanto più è "uniformato". [...] Del resto, poiché si è voluto costruire una scienza tutta quantitativa, è inevitabile che le applicazioni pratiche derivate da tale scienza rivestano lo stesso carattere; sono queste le applicazioni il cui insieme è denominato generalmente "industria", e si può ben dire che l'industria moderna, sotto tutti i riguardi, rappresenti il trionfo della quantità, non soltanto perché i suoi procedimenti fanno esclusivamente appello a conoscenze d'ordine quantitativo e perché gli strumenti di cui si serve, cioè le macchine, sono fatti in modo da far intervenire il meno possibile considerazioni qualitative, mentre gli uomini che le mettono in azione sono essi stessi ridotti ad una attività del tutto meccanica, ma anche perché, nelle stesse produzioni di questa industria, la qualità è interamente sacrificata alla quantità.⁷²

A questa corretta diagnosi Guénon fa seguire come rimedio quello che, in realtà, è la causa della malattia, vale a dire: "il ritorno all'idea platonica, intesa come essenza qualitativa".⁷³ Questo ritorno non è necessario, perché dall'idea platonica l'Occidente non si è mai allontanato, anzi la civiltà occidentale

ha potuto esprimersi nel regno della quantità proprio perché si è impadronita di quell'idea che esprime l'unità del molteplice, l'equivalente generale che misura tutte le cose, il prototipo della produzione meccanica e seriale. L'uniformità quantitativa è la rigorosa conseguenza del riconoscimento e del possesso dell'uniformità qualitativa che, sottratta alla cosa e resa trascendente, come vuole Platone, diventa misura di tutte le cose.⁷⁴ Qui Heidegger ha visto meglio di Guénon, là dove dice che, "sotto il gioso dell'idea [*unter das Joch der idéa*]"⁷⁵ ciò che si dischiude è:

L'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato, dove il soggettivismo dell'uomo raggiunge quel culmine da cui l'uomo non scenderà che per adagiarsi sul piano dell'uniformità organizzata e per installarsi in essa. Questa uniformità è infatti lo strumento più sicuro del dominio completo, cioè tecnico, della Terra.⁷⁶

Esiste quindi una naturale consequenzialità tra l'unità *qualitativa* idealmente fissata da Platone nell'Iperuranio e l'unità *quantitativa* stabilita dalla filosofia moderna che, inaugurando il pensiero come calcolo e liberandolo, nell'intersoggettività dell'*ego cogito*, dai limiti propri delle soggettività individuali, ha reso disponibile un'estensione tale di sapere oggettivo da renderlo incommensurabile alla cultura dei singoli soggetti, i quali solo parzialmente e inadeguatamente vi possono accedere, come le anime descritte da Platone potevano accedere alle idee dell'Iperuranio che un tempo, prima della loro caduta nel mondo sensibile, possedevano. Con una differenza: che l'Iperuranio platonico era per le anime cadute da quel mondo un "non più", mentre il complesso di conoscenze che la tecnica rende idealmente disponibili sono per le singole soggettività un infinito "non ancora".

Anders e il dislivello prometeico. Questa disequazione tra *cultura oggettivata* idealmente disponibile e *cultura soggettiva* effettivamente in possesso dei singoli individui genera quella forma di *estraneità psichica* e di *alienazione* che era assolutamente sconosciuta agli uomini dell'età pre-tecnologica, dove le attività erano così poco differenziate che, dall'artigiano

allo scienziato, tutti dovevano elaborare personalmente le precondizioni e il materiale del loro lavoro, per cui il prodotto artigianale o la scoperta scientifica non si presentavano come prodotti oggettivi in contrapposizione alla loro prestazione soggettiva.

Ciò significa che nel *prodotto dell'artigiano* e nella *scoperta dello scienziato*, in una parola, nell'oggettività da essi prodotta, si esprimeva il potere della loro soggettività, mentre nell'*oggetto tecnico*, dove si sommano un numero infinito di competenze specializzate (cultura oggettivata), si esprime solo il limite della nostra cultura soggettiva che con quell'oggetto entra in rapporto senza poterlo tuttavia assimilare. Questa sproporzione tra l'estensione della cultura oggettivata, di cui ogni prodotto della tecnica è espressione, e l'inadeguatezza della cultura soggettiva, dovuta al limite delle nostre competenze, determina quella che G. Anders chiama *vergogna prometeica*, che consiste:

Nell'*incapacità della nostra anima di rimanere "up to date", al corrente con la nostra produzione*, dunque di muoverci anche noi con quella velocità di trasformazione che imprimiamo ai nostri prodotti, e di raggiungere i nostri congegni che sono scattati avanti nel futuro (chiamato "presente") e che ci sono sfuggiti di mano. La nostra illimitata libertà prometeica di creare sempre nuove cose (costretti come siamo a pagare senza sosta il nostro tributo a questa libertà) ci ha portati a creare un tale disordine in noi stessi, esseri limitati nel tempo, che ormai seguiamo lentamente la nostra via, seguendo di lontano ciò che noi stessi abbiamo prodotto e proiettato in avanti, con la cattiva coscienza di essere antiquati, oppure ci aggiriamo semplicemente tra i nostri congegni come sconvolti animali preistorici.⁷⁷

Simmel: la spiritualità della macchina e la materialità del limite umano. Il dislivello prometeico non è dato solo dalla distanza, che si fa ogni giorno più grande, tra l'anima dell'uomo e il mondo dei suoi prodotti, ma anche dal fatto che gli strumenti di produzione (le macchine), di organizzazione (i sistemi), di riflessione (i saperi) accolgono in sé una quantità tale di cultura oggettivata da far apparire la cultura soggettiva di chi li impiega in tutto il suo limite e la sua inadeguatezza, per cui, scrive Simmel:

La macchina è divenuta molto più “spirituale” del lavoratore. Quanti lavoratori, persino all’interno della grande industria, sono in grado oggi di capire la macchina con cui hanno a che fare, di capire cioè lo spirito investito nella macchina? Lo stesso vale per la cultura militare dove [...] non solo gli strumenti materiali, ma anche, prima di tutto, l’organizzazione dell’esercito, al di là degli individui che la compongono, sono divenuti incredibilmente raffinati e rappresentano un vero trionfo della cultura oggettiva. Sul piano puramente spirituale, anche gli uomini più colti e riflessivi operano con un numero sempre crescente di rappresentazioni, concetti e affermazioni il cui senso e il cui contenuto precisi conoscono solo in modo incompleto. L’incredibile estensione della materia del sapere oggettivamente disponibile permette (anzi impone) l’uso di espressioni che passano di mano in mano come recipienti chiusi, senza che il contenuto di pensiero che vi è effettivamente compreso si manifesti al singolo utente. Come la nostra vita esterna viene invasa da un numero sempre crescente di oggetti il cui spirito oggettivo, lo spirito impiegato nel loro processo di produzione, neppure lontanamente concepiamo, così la nostra vita interiore e di relazione è riempita da strutture che sono divenute simboliche, strutture nelle quali è cumulo un ampio contenuto intellettuale; ma lo spirito individuale di solito ne utilizza soltanto una minima parte. [...] Ogni giorno e da ogni parte si accresce il patrimonio della cultura oggettiva, ma lo spirito individuale può accrescere le forme e i contenuti della sua formazione solo con grande ritardo poiché procede con un’accelerazione assai minore.⁷⁸

Ciò significa che l’anima dell’uomo non riesce più ad *immaginare* e tanto meno a prevedere quello che le sue macchine possono fare, non riesce più a *sentire* ciò a cui lo porta il suo agire, non riesce ad *aver coscienza* della quantità di conoscenza oggettivata incorporata dalle sue macchine, rispetto alle quali il corpo umano è, nel complesso macchinale, il congegno più asincronizzato.

Questa serie di dislivelli tra l’uomo e il mondo artificiale prodotto dalla tecnica crea quella condizione patologica che denominiamo *ansia*, la quale non nasce tanto dal “ritmo della vita moderna”, ma dalla *complessità della cultura oggettivata* incorporata dalla tecnica in rapporto all’*insufficienza della cultura soggettiva* del singolo uomo incapace di dominarla e quindi di starle al passo, perché le possibilità implicite della tecnica oltrepassano di gran lunga le possibilità di cui l’uomo può disporre in ordine alla sua fantasia, alle sue emozioni e

alle sue responsabilità.

Weber: il carattere progressivo del sapere tecnico e lo smarrimento del senso della vita. Al dislivello tra la cultura oggettivata dell'apparato tecnico, a cui sono da ricondurre le figure dello sviluppo e del progresso, e la cultura soggettiva del singolo individuo, sempre arretrata rispetto alla prima, fa riferimento anche Max Weber nelle sue considerazioni sull'insensatezza che, nell'età della tecnica, vanno assumendo, per il singolo, nozioni fondamentali come la vita e la morte. Scrive in proposito Weber:

In quanto la vita del singolo individuo civilizzato è inserita nel progresso, nell'infinito, per il suo stesso significato immanente non può avere alcun termine. Rimane, infatti, sempre un ulteriore progresso per chi c'è dentro, per cui nessuno muore dopo esser giunto al culmine, perché questo è situato all'infinito. Abramo o un qualsiasi contadino dei tempi antichi moriva "vecchio e sazio della vita", perché si trovava nell'ambito della vita organica, perché la sua vita, anche per il suo significato, alla sera della sua giornata gli aveva portato ciò che poteva offrirgli, perché non rimanevano per lui enigmi da risolvere ed egli poteva perciò averne "abbastanza". Un uomo incivilito, invece, coinvolto nel continuo arricchimento della civiltà con idee, conoscenze, problemi, può diventare "stanco", ma non "sazio" della vita. Egli, infatti, di ciò che la vita dello spirito di nuovo sempre produce, coglie solo la minima parte, e sempre qualcosa di provvisorio e mai definitivo, e quindi la morte è per lui un accadimento assurdo. Ed essendo la morte priva di senso, lo è anche la vita civile come tale, in quanto appunto con la sua assurda "progressività" fa della morte un assurdo.⁷⁹

La patologia dell'anima come mancata sincronizzazione tra mondo umano e mondo tecnico. Se la cultura soggettiva è rimasta molto arretrata rispetto alla cultura oggettivata, se la trasformazione dell'uomo è rimasta molto indietro rispetto alla trasformazione del mondo, il sigillo della *finitezza*, prima che nell'essere-per-la-morte come vuole la speculazione filosofica dai Greci ad Heidegger, è riscontrabile nella quotidianità della vita quale ci è imposta dal mondo della tecnica, per il quale l'anima dell'uomo non solo non è ancora all'altezza per il dislivello ormai incolmabile tra cultura oggettivata e cultura soggettiva, ma *non potrà mai essere all'altezza*, perché la

cultura oggettivata della tecnica è in geometrica espansione.

Se nelle epoche pre-tecnologiche l'uomo misurava la sua finitezza sull'immagine che si faceva di Dio, oggi, nell'età della tecnica, la misura della sua finitezza è data dal mondo dei suoi prodotti, e se prima era il cielo il limite dell'uomo, ora è la terra, quella terra artificiale che è il mondo della tecnica, rispetto a cui il singolo uomo misura la sua impotenza. La cultura delle cose, infatti, ha di gran lunga superato la cultura degli individui, e il sogno prometeico di dominare il mondo si è capovolto nell'incubo di un mondo tecnico che domina l'uomo.

In questa trasformazione del sogno in incubo sono le radici profonde dell'odierna patologia dell'anima, le cui potenzialità sentimentali, pulsionali ed emotive sono completamente azzerate dalle richieste intellettuali di cui si nutre la cultura oggettivata delle cose rispetto alla cultura soggettiva degli individui. Se è vero, come scrive Simmel, che "L'intero stile di vita di una comunità dipende dal rapporto tra la cultura oggettivata e la cultura dei soggetti",⁸⁰ dobbiamo dire che la cultura dell'età della tecnica è una cultura senz'anima, perché è stato ormai valicato il limite oltre il quale è possibile portare la cultura soggettiva degli individui all'altezza della cultura oggettivata nelle cose.

In questa inadeguatezza, in questo ormai inoltrepassabile dislivello è la radice profonda della malattia dell'anima, che non riesce più a *interiorizzare* la produzione di quella intelligenza impersonale, e separata dall'anima, che crea un mondo il quale, per il fatto di non poter essere interiorizzato, resta per l'anima straniero.

L'estraneità dell'anima nelle forme dell'autismo, dell'indifferenza, della non partecipazione, dell'afasia comunicativa, dello schematismo emozionale, fino all'estremo limite della follia, sono solo i sintomi della rottura di quel patto amicale tra uomo e mondo che l'uomo aveva conosciuto fin dal primo giorno della sua storia, non in virtù di un'armonia prestabilita come per l'animale, ma proprio grazie e in forza della mediazione tecnica.⁸¹

Ma allora la tecnica era uno strumento nelle mani dell'uomo, quindi un contenuto della sua cultura soggettiva, e ancora non si era verificato quel capovolgimento⁸² che ha fatto dell'uomo un semplice funzionario dell'apparato tecnico, e della sua

cultura soggettiva qualcosa di troppo inadeguato rispetto alla cultura oggettivata dispiegata dalla tecnica. A questo tipo di cultura oggi si sono completamente arresi anche l'istruzione scolastica e, più in generale, gli istituti cosiddetti "di formazione", che sembrano aver definitivamente rinunciato a ogni ideale educativo e formativo, a vantaggio della pura e semplice acquisizione di strumenti e competenze tecniche. Il fenomeno è antico e in continua progressione, se è vero, come già scriveva Simmel all'inizio del secolo, che:

Mentre l'ideale educativo del XVIII secolo mirava alla formazione dell'uomo, quindi ad un valore personale, interno, nel XIX secolo il concetto di "formazione" si è ristretto a una somma di conoscenze oggettive e di tipi di comportamento. Sembra che questa discrepanza si ampli di continuo.⁸³

¹ ARISTOTELE, *Dell'anima*, Libro II, 414a, 19-25, in *Opere*, Laterza, Bari 1973. Il testo di Aristotele recita: "Bene pertanto suppongono quanti ritengono che né l'anima esiste senza il corpo, né essa è un corpo. Corpo certo non è, ma qualcosa del corpo [sómatos dé ti], e per questo è nel corpo e in un corpo di determinata natura, e non come volevano quanti ci hanno preceduto, che l'adattavano nel corpo, senza di questo determinare la natura e la qualità, sebbene non si noti mai che una cosa qualunque accolga una cosa qualunque". Per ulteriori approfondimenti si veda il capitolo 15, § 3: "Aristotele e l'indicazione della via per la composizione della divaricazione".

² PLATONE, *Fedone*, 82e-83b. Il testo di Platone recita: "L'anima è interamente legata ai lacci del corpo e ad esso congiunta, costretta a considerare gli esseri mediante il corpo, come attraverso una prigione, e non da se stessa e per se stessa, per cui è avvolta in ogni forma di ignoranza. Si rende inoltre conto che la cosa tremenda del carcere è prodotta dalle passioni, e chi ne è avvinghiato contribuisce egli stesso in massimo grado a farsi incatenare. Orbene, coloro che amano il sapere sanno che la filosofia, accogliendo la loro anima che si trova in questo stato, la consiglia cercando di scioglierla dalle catene, mostrando che l'indagine che si conduce mediante gli occhi è piena di inganni, e così anche l'indagine che si conduce mediante gli orecchi e gli altri sensi. Perciò la persuade ad abbandonarli e a non ricorrevi se non per quel tanto che è necessario a farne uso, e la esorta a raccogliersi e a concentrarsi tutta in se stessa e a non credere a nient'altro che a se stessa, e a tenere per vero solo ciò che essa da sé intende, quale che sia quell'essere in sé e per sé che essa da sé sola intende, e a non prender per vero ciò che vede con altri mezzi e che continuamente muta con il mutare delle circostanze, perché mentre questo è sensibile e visibile, ciò che essa da sé medesima vede è intelligibile ed eterno". Per ulteriori approfondimenti si veda il capitolo 14, § 1: "Platone: l'anima come fondamento del sapere".

³ Si veda a questo proposito G. COLLI, *La sapienza greca*, vol. I: *Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 1977, e G. FAGGIN (a cura di), *Inni orfici*, Asram Vidya, Roma 1986.

⁴ Sulla differenza tra anima razionale e anima psichica si veda U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1977, Parte I: "Storia dell'anima", pp. 13-68.

⁵ Si tratta della follia qui intesa come il *contrario* della ragione e non della follia che

precede la stessa distinzione tra ragione e follia. Nella prima accezione la follia ci è nota: essa nasce dalle procedure di esclusione che scaturiscono da quel sistema di regole in cui la ragione consiste. Dove c'è regola c'è deroga, e la storia raccontata dalla psichiatria e dalla sociologia è la storia di questa follia. Ma c'è una follia che non è deroga, per la semplice ragione che viene prima delle regole e delle deroghe. A conoscere questa follia non è la psicologia, la psichiatria o la psicoanalisi, ma la filosofia che, nell'edificare il cosmo della ragione, il solo che gli uomini possono abitare, sa da quale fondo l'ha liberato, e perciò non chiude l'abisso del caos, non ignora la terribile apertura verso la fonte opaca e buia che chiama in causa il fondamento stesso della razionalità, perché sa che è da quel mondo che vengono le parole che poi la ragione ordina in maniera non oracolare e non enigmatica. Sulla distinzione tra i due tipi di follia si veda U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, cit., Parte I, § 10: "La psicologia e la profondità dell'anima", pp. 62-68; mentre sulla follia intesa come deroga delle regole di razionalità si veda M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), tr. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1963.

⁶ PLATONE, *Fedone*, 83a-b.

⁷ PLATONE, *Sofista*, 240a.

⁸ Cfr. il capitolo 48, § 4: "Il cristianesimo e l'individualità dell'anima".

⁹ AGOSTINO DI TAGASTE, *De vera religione* (389-391), XXXIX, 72, tr. it. *La vera religione*, in *Il filosofo e la fede*, Rusconi, Milano 1989, pp. 204-205.

¹⁰ AGOSTINO DI TAGASTE, *In epistolam Iohannis ad Parthos* (415), Discorso II, §§ 8-9, tr. it. *Commento alla prima lettera di Giovanni*, in *Amore assoluto e "Terza navigazione"*, Rusconi, Milano 1994, pp. 148-153.

¹¹ Sul passaggio dall'*interiorità* dell'anima alla sua *esteriorità* ha particolarmente insistito S. NATOLI, in *Soggettivazione e oggettività. Appunti per un'interpretazione dell'antropologia occidentale* (1986), in *Vita buona vita felice*, Feltrinelli, Milano 1990, dove a p. 18 si legge: "Ciò che costituisce la radicalità della svolta è il fatto che il corpo e il mondo in tanto sono posti in quanto sono saputi, ossia rappresentati: ora il corpo e gli eventi del mondo, in quanto rappresentati, sono inclusi e *contenuti* in ciò che li rappresenta. Se prima, dunque, l'anima, quale sostanza spirituale, abitava il corpo, adesso, in quanto piano della rappresentazione, è posizione del mondo e quindi *limite estremo* della presenza, totale *esteriorità* rispetto a tutto ciò che essa include. L'anima, in quanto *visio intellectualis*, deve, sotto le istanze del metodo, mutarsi necessariamente in orizzonte della rappresentazione".

¹² G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 15.

¹³ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2, capitolo III, § 54, p. 60.

¹⁴ A questo si riferisce M. TREVI nel suo bellissimo saggio: *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano 1987. Qui Trevi distingue il "discorso sulla psiche", che è la parola tecnica del sapere psicologico dove l'anima è l'effetto di una procedura discorsiva, dal "discorso della psiche" dove l'anima non è effetto del discorso, ma fonte del discorso. A parere di Trevi (p. 111) "Ogni 'discorso sulla psiche' ospita inevitabilmente nel suo seno - sia pure criticamente - il 'discorso della psiche', ogni descrizione della psiche la vivente e ricchissima (e mai circoscrivibile) vita psichica di chi lo pronuncia. Esiste anzi un 'punto di fuga' - che è anche un ideale utopico o un limite tendenziale - in cui ogni 'discorso sulla psiche' si risolve nel 'discorso della psiche', ogni 'psicologia' nell'inesauribile e dialogica parola dell'uomo, ogni scienza psicologica nella sconfinata foresta di metafore che è il linguaggio umano sorpreso nella sua perenne germinatività".

¹⁵ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1879-1881*, tr. it. *Frammenti postumi 1879-1881*, in *Opere*, cit., 1964, vol. V, 1, fr. 6 (441), pp. 519-520.

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), tr. it. *Crepuscolo degli idoli, ovvero: come si filosofa con il martello*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, 3, p. 76. Il testo di Nietzsche, che ha per titolo: "Come il 'mondo vero' finì per diventare favola", al § 6 recita: "Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente? ... Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!* (Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore, apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)".

¹⁷ Cfr. il capitolo 49: "La funzionalità come forma dell'identità".

¹⁸ Cfr. il capitolo 30: "Platone: tecnica e politica. La gerarchia delle tecniche e la politica come tecnica regia" e il capitolo 43, § 1: "La politica nell'età antica: lo Stato di natura e l'intima connessione tra individuo e società".

¹⁹ Per ulteriori approfondimenti su questo tema si veda U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, cit., Parte I, § 4: "L'esperienza politica: l'anima come ciò che è comune".

²⁰ Una splendida metafora dei percorsi dischiusi dall'articolazione tecnica, dove gli uomini percorrono strade che non scelgono, perché sono pre-tracciate dall'apparato tecnico, è quella descritta da E. SCALFARI, *Alla ricerca della morale perduta*, Rizzoli, Milano 1995, e precisamente nel capitolo che ha per titolo: "Un giorno le strade cominciarono a camminare e gli uomini arrivarono alla fine della storia", pp. 153-162.

²¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, § 27, pp. 215-216: "Nell'uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblici, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro. Questo essere assieme dissolve completamente il singolo esserci nel modo di essere 'degli altri', sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si [*Man*] esercita la sua tipica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e come si giudica. Ci teniamo lontani dalla 'gran massa' come ci si tiene lontani, troviamo 'scandaloso' ciò che si trova scandaloso. Il Si, che non è un esserci determinato, ma tutti (però non come somma), decreta il modo di essere della quotidianità".

²² G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), tr. it. *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 135.

²³ Si veda a questo proposito di U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 1984, Parte II, capitolo 1: "La metafora gnostica", pp. 127-135.

²⁴ T.A. MACROBIO, *Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo*, (a cura di L. SCARPA), Padova 1981, Libro I, § 12.

²⁵ Ivi, Libro II, § 11.

²⁶ PLATONE, *Repubblica*, Libro X, 611d (corsivo mio).

²⁷ Ivi, 611d-612a.

²⁸ M. LIDZBARSKI (a cura di), *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen 1925, p. 120.

²⁹ M. MALININE, H.C. PUECH, G. QUISPÉL (a cura di), *Evangelium Veritatis*, capitolo 21, § 25, Zürich 1956.

³⁰ M. LIDZBARSKI (a cura di), *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, cit., p. 90.

³¹ Ivi, p. 244.

³² IPPOLITO ROMANO, *Refutatio omnium haersium*, V, 14, 1, in P. WENDLAND (a cura di), *Griechisch-christliche Schriftsteller*, Berlin 1916, vol. 26.

³³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 9, p. 106.

³⁴ Si veda in proposito: U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, cit., Parte II, capitolo 4:

"Il dramma divino".

³⁵ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., vol. VI, 1, Parte I: "I discorsi di Zarathustra", capitolo: "Della virtù che dona", p. 91.

³⁶ K. JASPERS, *Philosophie* (1932), tr. it. *Filosofia*, Utet, Torino 1978, Parte II: "Chiarificazione dell'esistenza", pp. 676-678.

³⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 31, pp. 236-243.

³⁸ Si veda a questo proposito di H. JONAS, *The gnostic religion* (1958), tr. it. *Lo gnosticismo*, Sei, Torino 1973, e in particolare l'Epilogo: "Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo", pp. 335-355.

³⁹ Cfr. al capitolo 49, § 6, il sottoparagrafo che ha per titolo: "Il linguaggio funzionale e il monologo collettivo".

⁴⁰ L. FESTINGER, *A theory of cognitive dissonance* (1956), tr. it. *Teoria della dissonanza cognitiva*, Angeli, Milano 1973.

⁴¹ B.F. SKINNER, *Science and human behavior* (1953), tr. it. *La scienza e il comportamento umano*, Angeli, Milano 1971.

⁴² G.W. LEIBNIZ, *Principes de philosophie ou Monadologie* (1714), tr. it. *Monadologia*, in *Saggi filosofici e lettere*, Laterza, Bari 1963.

⁴³ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, cit., p. 146.

⁴⁴ Cfr. il capitolo 52, § 1: "I mass media sono il mondo".

⁴⁵ Cfr. in questo capitolo il § 5: "L'anima straniera".

⁴⁶ M. MALININE, H.C. PUECH, G. QUISPÉL (a cura di), *Evangelium Veritatis*, cit., capitolo 21, § 25.

⁴⁷ E. BARON, *Géographie*, in *Classe de philosophie*, Edition de l'École, Paris 1962, p. 83.

⁴⁸ CH. LASCH, *The minimal self* (1984), tr. it. *L'io minimo*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 24.

⁴⁹ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, cit., p. 201. Per precisare questo concetto G. Anders a p. 415 scrive: "La 'trascendenza interna' può venire dimostrata in sistemi del tipo più diverso. Ne fanno parte tutti i processi che oggi vengono classificati 'inconsci'. La maggior parte dei processi corporei, nonostante che si svolgono 'dentro di noi', restano non dati e irraggiungibili e perciò 'trascendenti interni'. Ma 'trascendenti interni' restano anche per i viaggiatori aerei, cioè per quei nostri contemporanei abituati a saltare da un punto all'altro del mondo, i territori intermedi sorvolati; oppure, per il musicista, i suoni intermedi che stanno nei passaggi diatonici. Naturalmente, il fatto che questo tipo di trascendenza non sia mai stato preso in considerazione nella filosofia è dovuto all'origine teologica del concetto".

⁵⁰ S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. XI, p. 190 (corsivo mio). A questo proposito segnalo l'ottimo lavoro di S. MISTURA, *Attraverso lo Zuiderzee. Freud tra clinica e filosofia*, Boringhieri, Torino 1984.

⁵¹ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), tr. it. *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Mondadori, Milano 1989. Di questo abbiamo già discusso nel capitolo 52, § 2: "Il mondo è la sua rappresentazione".

⁵² G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, cit., p. 248.

⁵³ Cfr. il capitolo 52: "Mass media e monologo collettivo".

⁵⁴ S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips* (1920), tr. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, cit., vol. IX, pp. 187-249.

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (1929), tr. it. *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-77.

⁵⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 38, p. 284.

⁵⁷ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, cit., p. 324.

⁵⁸ Cfr. la Parte IV: "Fenomenologia della tecnica: il grande capovolgimento".

⁵⁹ H. BERGSON, *L'évolution créatrice* (1907), in *Œuvres*, PUF, Paris 1959, p. 625; tr. it. *L'evoluzione creatrice*, Laterza, Bari 1957.

⁶⁰ E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, Boringhieri, Torino 1958 e *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959. A questo proposito si veda anche di C. GALLINI, *Introduzione* a E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, Einaudi, Torino 1977, pp. IX-XCIII. Il rapporto tra storia e metastoria è già stato trattato, a proposito della verità come efficacia, nel capitolo 38, § 2: "La verità mitica e l'efficacia rituale".

⁶¹ PLATONE, *Sofista*, 265b-e.

⁶² PLATONE, *Teeteto*, 155e-156a.

⁶³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, Prefazione alla seconda edizione (1787), p. 18.

⁶⁴ I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), tr. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1960, Parte II, § 61, pp. 228-229.

⁶⁵ Ivi, p. 228.

⁶⁶ G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes* (1900), tr. it. *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984, capitolo VI, 1, p. 609.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930-1942), tr. it. *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1972.

⁶⁹ Il riferimento è all'intervista che Gitta Sereny fece a Franz Stangl, comandante del campo di sterminio di Treblinka, riportata in G. SERENY, *Into that Darkness* (1974), tr. it. *In quelle tenebre*, Adelphi, Milano 1994. Un passaggio di quell'intervista è qui riportato al capitolo 51, § 4: "Produzione di massa e deindividuazione".

⁷⁰ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, cit., capitolo VI, 1, p. 623.

⁷¹ Cfr. il capitolo 43, § 3: "La politica nell'età moderna: lo Stato contrattuale e la politica come pura legalità", e § 5: "La politica nell'età contemporanea: potere e democrazia".

⁷² R. GUÉNON, *Le règne de la quantité et les signes des temps* (1945), tr. it. *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Adelphi, Milano 1982, capitolo 7, pp. 54-56.

⁷³ Ivi, p. 56.

⁷⁴ Per una più ampia trattazione di questa tematica si veda di U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, capitolo V: "Semiologia del corpo: l'ambivalenza", pp. 239-292, e *La terra senza il male*, cit., Parte I, capitolo 3: "Il monoteismo della ragione", pp. 39-52.

⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942), tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 186.

⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), tr. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 97.

⁷⁷ G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), tr. it. *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, il Saggiatore, Milano 1963, pp. 23-24.

⁷⁸ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, cit., capitolo VI, 2, p. 634.

⁷⁹ M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf* (1917), tr. it. *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1971, pp. 20-21.

⁸⁰ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, cit., capitolo VI, 2, p. 640.

⁸¹ Cfr. Parte II: "Genealogia della tecnica: l'incompiutezza umana".

⁸² Cfr. Parte IV: "Fenomenologia della tecnica: il grande capovolgimento".

⁸³ G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, cit., capitolo VI, 2, p. 634.

54. Il totalitarismo della tecnica e l'implosione del senso

Non si deve forse essere
quasi disumanizzati per
sentire in sé l'inclinazione
opposta?

F. NIETZSCHE, *Umano,
troppo umano*, I (1878), Parte
I, § 1, p. 15

1. La tecnica come assoluto astorico

L'autoreferenzialità della tecnica. Se tra le categorie che siamo soliti impiegare per orientarci nel mondo dovessimo cercare quella in grado di portarci all'altezza dello scenario dischiuso dalla tecnica, l'unica che ci pare idonea è la categoria di *assoluto*. "Assoluto" significa "sciolto da ogni legame [*solutus ab*]", quindi da ogni orizzonte di fini, da ogni produzione di senso, da ogni limite e condizionamento.

Questa prerogativa che l'uomo ha attribuito prima alla natura e poi a Dio, ora si trova a riferirla non a se stesso, come lasciavano presagire l'ingannevole promessa prometeica e quella biblica quando alludevano al progressivo dominio dell'uomo sulla natura,¹ ma al mondo delle sue macchine, rispetto alla cui potenza, per giunta iscritta nell'automatismo del loro potenziamento, l'uomo risulta decisamente inferiore, e per giunta inconsapevole della sua inferiorità.²

Per effetto di questa inconsapevolezza, chi aziona l'apparato tecnico e chi vi è inserito più non si pongono la domanda se lo scopo per cui l'apparato è messo in azione sia giustificabile o abbia semplicemente un senso, perché questo significherebbe dubitare della tecnica, senza di cui nessun senso e nessuno scopo sarebbe raggiungibile. E allora la "responsabilità" viene affidata al "responso" tecnico, dove, come scrive E. Severino, è sotteso che "si deve fare tutto ciò che si può fare".³ Ma quando il *positivo* è per intero iscritto nell'esercizio della potenza tecnica, e il *negativo* è circoscritto all'errore tecnico, al guasto

tecnicamente riparabile, la tecnica guadagna quel livello di autoreferenzialità che, sottraendola ad ogni condizionamento, la pone come assoluto.

L'universo dei mezzi e l'eclisse dei fini. Ma di che natura è quell'assoluto che è la tecnica? È un assoluto che si presenta come un universo di *mezzi*, il quale, siccome non ha in vista dei *fini*, ma solo degli *effetti*, traduce i presunti fini in ulteriori mezzi per l'incremento infinito della sua efficienza. In questa "cattiva infinità", come la chiamerebbe Hegel,⁴ dove non esistono più atti o oggetti che non siano "mezzi", qualcosa ha "valore" solo se è "buono per qualcos'altro", per cui proprio gli obbiettivi finali, gli scopi, che nell'età pre-tecnologica regolavano le azioni degli uomini e ad esse conferivano "senso", appaiono nell'età della tecnica assolutamente "insensati".

Questa cattiva infinità, dove gli scopi si eclissano, non è un'invenzione della tecnica, ma era già stata preparata da almeno due secoli dall'economia liberista⁵ per la quale era superfluo proporsi un fine economico ultimo, perché questo si sarebbe generato come effetto meccanico del semplice incremento dei "mezzi di produzione" e delle "attività produttive". Bastava che queste si moltiplicassero e il *fine* economico si sarebbe realizzato come semplice *effetto* del loro incremento. In questo modo veniva non solo effettuato, ma anche teorizzato quel "capovolgimento dei mezzi in fini",⁶ per cui il vero fine diventò il semplice incremento dei mezzi produttivi.

Su questo capovolgimento si radicò lo "spirito dell'industria", per il quale ogni mezzo produttivo e ogni prodotto ha come fine la sua maggiorazione in termini di quantità e qualità, e a questa maggiorazione la cultura dell'Ottocento e del primo Novecento diede il nome di "progresso", senza accorgersi che il progresso aveva già perso ogni sua possibile e ipotizzabile finalità. A questo preoccupante *afinalismo* la tecnica pose rimedio assolutizzando se stessa, facendo cioè dell'orizzonte della strumentalità, in cui la tecnica si esprime, l'ultimo orizzonte, in modo da rendere invisibile l'assenza di scopi, fino ad estinguerne la stessa esigenza.

Ciò fu possibile assegnando ad ogni scopo la finalità di

essere un *mezzo nella catena dei mezzi*, e quando l'effetto di una procedura tecnica approdava a qualcosa di inutilizzabile, per non sprecare la produzione si provvedeva e si provvede a creare scenari presenti e futuri che consentano al prodotto inutilizzabile di salire al *rango di mezzo* almeno virtuale. La tanto contestata espressione di Machiavelli: "il fine giustifica i mezzi",⁷ nell'età della tecnica non ha più alcun senso, non perché si è pervenuti a un più alto grado di moralità, ma perché nessun fine più giustifica i mezzi, dal momento che solo i mezzi giustificano i fini.⁸

I giudizi ipotetici della tecnica diventano giudizi storicamente irrevocabili. Agli albori dell'età moderna, quando la procedura tecnica diventa *forma mentis*, metodo di pensiero, l'*experimentum* delimitava il campo della prova tecnica e la costituiva come "campo chiuso". In quel campo si costruiva un mondo *artificiale*, distinto da quello *naturale*. Il laboratorio aveva i suoi confini e ciò consentiva la linea di demarcazione tra "sperimentazione" e "applicazione su vasta scala". Oggi questa linea non è più tracciabile, perché, come scrive Jaspers:

Si potranno certo esprimere differenze nei gradi della tecnica; si vedranno gli sbalzi verso un principio di volta in volta nuovo. Ma solo arbitrariamente si potrà trattenere l'insieme dello sviluppo *in un luogo* in cui la natura trapassa nell'innatura. Il salto tra la natura benefica e controllata e quella maledetta e violenta sta ad ogni grado.⁹

Con ciò è detto che il *laboratorio* è divenuto coestensivo al *mondo*, coinvolgendo nella sperimentazione aria, acqua, terra, flora, fauna e l'intera umanità per cui, anche senza far riferimento al caso estremo degli esperimenti nucleari, come la riflessione di Jaspers ci invita a fare, è difficile chiamare "esperimento" ciò che modifica in modo irreversibile la nostra realtà geografica e quindi storica.

Assistiamo ancora una volta a quella trasformazione della *quantità* in *qualità* che, come abbiamo visto,¹⁰ Hegel descrive nell'*Enciclopedia*¹¹ e più ampiamente nella *Logica*¹² e che, applicata al nostro caso, fa sì che l'estensione quantitativa della sperimentazione tecnica determini quella variazione

qualitativa per cui il carattere ipotetico della procedura sperimentale (“se per ipotesi” ... “dunque allora”) viene annullato quando le condizioni poste “per ipotesi” lasciano effetti irreversibili.

A questo punto la tecnica non è più iscrivibile nel *giudizio ipotetico-congetturale*, che ha come sue caratteristiche la problematicità, la revisionabilità, la provvisorietà, la perfettibilità e la falsificabilità,¹³ ma nel *giudizio storico* che, tra i giudizi, è il più severo, perché ciò che accade una volta è accaduto per sempre e in modo irrevocabile. Per questo, per il livello a cui siamo giunti, non ha più senso parlare, a proposito della tecnica, di “sperimentazione”, perché non si dà più altro mondo che non sia quello creato dalla cosiddetta “sperimentazione tecnica”.

La tecnica non è più un capitolo della nostra storia. Se la tecnica non appartiene più all’ordine del giudizio ipotetico, se la sua coniugazione non è più al congiuntivo ma all’indicativo, la tecnica non è più un evento della nostra storia, ma ha già superato la soglia storica, fino a tenere nelle sue mani la possibilità stessa del proseguimento della storia.¹⁴

E qui tornano opportune le considerazioni di Jaspers su *La bomba atomica e il destino dell’uomo*, dove decisivo non è l’argomento che la bomba atomica può interrompere questo destino (perché “Il problema della bomba non è un problema fra gli altri, ma è il problema dell’essere e del non-essere”),¹⁵ ma che la qualità del *mezzo* (la bomba) oltrepassa di gran lunga qualsiasi *scopo* storico ci si dovesse proporre con l’impiego di quel mezzo. Ciò, infatti, che quel mezzo lascerebbe sul campo sarebbe null’altro che la sepoltura della storia, cioè la conferma che ormai l’ordine dei mezzi ha già oltrepassato, fino ad abolirlo, l’ordine dei fini per cui i mezzi sono stati escogitati.

Il fatto che si continuino gli esperimenti nucleari quando la scorta di bombe è già assoluta, cioè sufficiente a estinguere la storia e la terra su cui la storia si è svolta, il fatto che non si possa ottenere con un ulteriore perfezionamento un effetto *superiore* all’effetto *assoluto* che già siamo in grado di produrre, dice quanto radicata e inarrestabile sia, perché al di là del limite dell’assurdo, la mentalità tecnica che tende al

proprio perfezionamento, anche quando non si dà un obbiettivo ulteriore rispetto a quello assoluto già a disposizione.

Ciò significa che la tecnica, come universo dei mezzi che lavora prescindendo da qualsiasi fine, ci ha già immesso, prima ancora che una bomba venga sganciata, in un *assoluto astorico*, non avendo mai la storia umana conosciuto un agire che non avesse in vista un fine e non fosse perciò depositario di un senso.

2. Il crollo del regno dei fini e la caduta del senso

Il crollo del regno kantiano dei fini. “Regno dei fini” è per Kant “il mondo degli esseri razionali [*die Welt vernünftiger Wesen*]”, detto anche “*mundus intelligibilis*”, regolato dal principio:

Tutti gli esseri razionali si trovano sotto la legge secondo cui ciascuno di loro deve trattare se stesso, e tutti gli altri, mai come un semplice mezzo [*niemals bloss als Mittel*], ma sempre anche al tempo stesso come un fine in sé [*zugleich als Zweck an sich selbst*].¹⁶

Questo regno, nell’età della tecnica, è crollato non per inadempienza morale, ma perché il “*mundus intelligibilis*” non è più rappresentato dalla razionalità umana che presiede l’agire secondo scopi, ma dalla razionalità tecnica che, presiedendo un universo di soli mezzi, ha eclissato a tal punto i fini da costringere l’uomo, nella sua azione, a prescindere, perché totale è diventata la loro inafferrabilità. In questo modo all’*agire*, come scelta di fini su cui tutte le etiche dall’inizio della storia si sono costruite, subentra il *fare* come mera produzione di risultati che procedono dalla corretta esecuzione di operazioni tecniche.

La scomparsa del concetto aristotelico di télos. Nei capitoli dedicati alla trasformazione dell’*agire finalizzato* nel puro e semplice *fare funzionale*,¹⁷ si osservava che la tecnica, privando l’agire del suo fine, lo priva di quel *télos*, come lo chiamava Aristotele,¹⁸ che orienta l’azione e le fornisce il suo senso.

Oggi il rapporto tra chi agisce e lo scopo finale della sua

azione non è dato, non solo a *livello ultimo*, perché la tecnica non si propone alcun fine, ma neppure a *livello ravvicinato*, perché, per quanto possa dirsi “vicino” e all’apparenza “percepibile” lo scopo di un impianto, di una installazione, di un’organizzazione, di un’amministrazione, ciò che si richiede al singolo operatore è che si faccia carico non dello scopo finale a cui tende l’apparato, ma solo della modalità ottimale, in termini funzionali, della sua *mansione*. Questa, a sua volta, essendo integrata ad altre mansioni, e con esse in un rapporto di reciproco condizionamento, non consente a chi opera di stabilire se la sua azione è attiva o viene a sua volta attivata.

A questo punto il fine, il *télos* che Aristotele indicava come causa prima attivante l’azione, trascende a tal punto l’agire da non irraggiare alcuna indicazione di senso, per cui l’azione di ciascuno si rattappa nel puro e semplice *fare cose* che per ognuno risultano assolutamente indifferenti.

La rimozione dell’assenza di senso. Operando in un mondo indifferente, dove non solo non ci si propone un fine, ma neppure si è nelle condizioni di poter percepire il fine a cui tende l’apparato in cui si opera, il fare si colora di quella *passività* che nell’età della tecnica è la caratteristica di milioni di uomini attivi. Sottesa a questa passività c’è la *rimozione dell’assenza di senso* per cui, senza scopo e quindi senza *pathos*, si continua a operare nell’apparato per il solo fatto che si è al mondo e non si dà, almeno da noi, altro mondo all’infuori di quello dischiuso dalla tecnica.

La rimozione dell’insensatezza, se non addirittura l’incapacità a riconoscerla, priva l’uomo della dimensione del *tragico*, perché questa si dà, come osserva giustamente G. Anders, solo quando si entra in “collisione con il mondo”¹⁹ e non quando si è organici al mondo, come capita a tutti gli uomini allevati in una cultura di massa.²⁰ Per costoro, continuare a vivere, pur in assenza di fini, può avere come unico senso quello che prima o poi un senso accadrà.

Così la rimozione dell’assenza di senso traduce la vita in un’*aspettativa*, l’aspettativa che il senso, al momento irreperibile, possa sopraggiungere. In questo modo il futuro e, con il futuro, la temporalità, vengono fatti salvi pur in assenza di fini. È ovvio che tutto ciò torna vantaggioso all’apparato

tecnico che, essendo la prima radice dell'insensatezza, pur avendo decapitato tutte le ideologie,²¹ non farà nulla contro l'ideologia del *tempo come attesa*.

L'ideologia del tempo come attesa di senso. La mistica di Heidegger. Tra i maggiori esponenti di questa ideologia incontriamo M. Heidegger, il quale, dopo aver riconosciuto la casualità del nostro "essere-gettati-nel-mondo [*ge-worfen*]", riscatta la casualità dell'esistenza nel "progetto [*Ent-wurf*]", perché, scrive Heidegger: "L'esserci, in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare".²² In questo modo Heidegger mostra di essere tra i filosofi del Novecento il più geloso custode del concetto di "senso" nonostante, tra i filosofi del Novecento, sia stato il più acuto rilevatore della manifesta insensatezza dell'età della tecnica.

Ispirato da Meister Eckhart e dalla sua teologia negativa, per la quale l'unica definizione possibile di Dio è quella offerta dall'impossibilità di riferirgli degli attributi,²³ Heidegger adotta questo procedimento della *prova ex absentia* per dire, con le parole di Hölderlin, che "Là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva",²⁴ là dove Dio è assente, proprio questa assenza è la prova della sua presenza.²⁵

Salvare il "senso", affermarne comunque l'esistenza anche in assenza, attenderlo anche là dove non si dà, significa, per Heidegger come per chiunque, salvare il *tempo*, che procede solo per quelle esistenze che hanno in vista un progetto e si dirigono verso uno scopo. In assenza dell'uno e dell'altro si cadrebbe nell'insignificanza di quella atemporalità che Nietzsche descrive come condizione dell'animale, la cui felicità, anche se talvolta può essere invidiata dall'uomo, non è comunque da lui desiderata:

Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al puiolo dell'istante, e perciò né triste né tediato. Il veder ciò fa male all'uomo, perché al confronto dell'animale egli si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello – giacché questo soltanto egli vuole, vivere come l'animale, né tediato né fra dolori, e lo vuole però invano, perché *non lo vuole come l'animale*.²⁶

L'attività come strategia per reperire senso. Potremmo a questo punto interpretare la *rimozione* dell'assenza di senso nell'età della tecnica, l'*attesa* dell'avvento di un senso in sua assenza, come strategie per conservare, insieme alla figura del "senso", anche la figura del "tempo" e quindi della "storia" in cui l'umanità è sempre cresciuta, e senza la quale si sentirebbe radicalmente disorientata. A queste strategie resta da aggiungere l'*attività* che, pur non avendo in vista un senso, per il solo fatto di attivarsi mette in moto il tempo.

È evidente che, in un orizzonte di senso, il tempo è ciò che è richiesto per raggiungere uno scopo, ma, nel deserto dei fini, mettere in moto il tempo con la propria attività, per quanto afinalizzata, diventa uno scopo, anzi lo scopo per sentirsi agganciati ad un minimo di finalismo, all'ultimo residuo della condizione umana, almeno come storicamente è stata conosciuta.

Se l'attività tiene in moto il tempo, pur in assenza di fini, l'età della tecnica non ha nulla da temere dall'insensatezza che diffonde. Anzi, proprio la non reperibilità del senso diventa il motore che attiva le azioni degli uomini, perché solo l'azione genera (fa scorrere) il tempo e, se non si limita a farlo semplicemente "passare",²⁷ crea le condizioni grazie alle quali attendere un senso non appare ancora del tutto insensato.

Il "senso" acquista senso quando assurge al rango di "mezzo" per vivere. Il bisogno di senso, la sua ricerca affannosa, la sua domanda incessante, a cui si sono assiduamente applicate tutte le religioni con le loro promozioni di fede, rivela che la figura del "senso" non si è salvata dall'universo dei mezzi. Quando infatti il senso non è più ciò che emerge dall'agire, ma la condizione per poter agire, allora anche il senso è un "mezzo", un mezzo per vivere o, come vuole l'espressione di Nietzsche: " Il travestimento di qualcosa che si rivela favorevole alla vita". Per questo, prosegue Nietzsche:

Sono ancora in attesa che un filosofo medico, nel senso eccezionale della parola – inteso al problema della salute collettiva di un popolo, di un'epoca, di una razza, dell'umanità – abbia in futuro il coraggio di portare al culmine il mio sospetto e di osare questa affermazione: in ogni filosofare non si è trattato per nulla,

fino ad oggi, di “verità”, ma di qualcos’altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...²⁸

Ma se il reperimento del senso favorisce l’esistenza, e per la condizione umana rappresenta un vantaggio biologico, là dove il senso non si *trova* occorre *inventarlo*: o come “senso artificiale” sotteso a tutte le occupazioni che si promuovono nel tempo libero, o come “soddisfazione nel lavoro”, dove il rapporto mezzofine viene capovolto, perché non è il lavoro che, realizzando un obbiettivo, promuove senso, ma è il lavoro che, sottraendoci alla pena della mancanza di senso, costituisce esso stesso il senso.

In questo modo la tecnica, pur assegnando lavori afinalizzati o comunque tali da non consentire una percezione dell’obbiettivo finale, e quindi del senso, è assolutamente garantita quanto a dedizione al lavoro, perché l’occupazione stessa, per priva di senso che sia, è comunque soddisfacente e quindi “sensata”, perché salvaguarda da quella ancor più paurosa mancanza di senso che la disoccupazione comporta.

La maggior radicalità dell’insensatezza dell’esistenza nell’età della tecnica rispetto all’età umanistica. Dai Greci a Schopenhauer, l’Occidente non ha mai smesso di lamentare l’insensatezza dell’esistenza e il dolore universale in cui è radicata.²⁹ Ma, rispetto all’insensatezza promossa dall’età della tecnica, la differenza è radicale perché, dai Greci a Schopenhauer, il dolore dell’uomo nasceva da un *antagonista* che, sotto il nome di “Destino”, “Dio”, “Natura”, contrastava fino a ridurre all’insignificanza i fini che gli uomini si proponevano e il senso che volevano produrre. Dai Greci a Schopenhauer, infatti, la vita e il mondo sono privi di senso perché il Destino impedisce all’uomo la realizzazione del suo disegno, perché Dio ha disegni diversi da quelli umani, perché la Natura dispiega una vita che bada solo all’economia della specie, senza curarsi di ciò che gli individui si propongono.³⁰

Nell’età della tecnica, invece, l’insensatezza non nasce da una forza antagonista all’uomo, ma dagli stessi prodotti umani, che hanno guadagnato una vita propria e ad essa hanno subordinato la vita umana, per cui se per i cantori del “dolore universale”, come vuole l’espressione di Schopenhauer,³¹ la vita e il mondo sono privi di senso perché una forza

antagonista impedisce all'uomo di realizzarlo, per gli uomini dell'età della tecnica la vita e il mondo sono privi di senso perché, in un universo di mezzi, la tecnica non se ne propone alcuno.

L'insensatezza dell'esistenza da segno del tempo a sintomo di malattia. La maggior parte degli uomini che vivono nell'apparato tecnico non sono consapevoli dell'insensatezza della propria esistenza, avendo assimilato la propria vita alla vita dell'apparato stesso, che dispensa quei residuati di senso che, all'interno dell'apparato, sono le diverse "funzioni". Queste, graduate in ordine di prestigio, consentono quell'"avanzamento in carriera" a cui, nell'età della tecnica, è ridotto, dopo essere stato spogliato della sua nobiltà, quel tratto antropologico fondamentale che è il *bisogno di riconoscimento*.³²

Chi invece, nonostante i riconoscimenti distribuiti dall'apparato tecnico, continua a denunciare l'assoluta mancanza di senso di un'esistenza costretta ad esprimersi in un semplice universo di mezzi, viene invitato da più parti a curare la sua demotivazione, la sua sensazione di irreperibilità di un senso. E così quello che è un segno di lucidità, una chiara percezione di un tratto tipico del tempo della tecnica, viene rubricato come un sintomo patologico, come il segno di una malattia da cui occorre guarire. Vengono allora in soccorso quelle cure attraverso la parola (religiosa, psicoanalitica), o attraverso i farmaci (ansiolitici, antidepressivi) la cui funzione non è quella di combattere l'insensatezza dell'esistenza, ma il sentimento che ha lucidamente avvertito l'insensatezza dell'esistenza.

Chi è refrattario alla cura o non accetta l'*alienazione* che, nell'età della tecnica, è generata non dai rapporti di proprietà, ma dallo *sviluppo afinalistico* dell'apparato tecnico, sceglie la strada dell'evasione sociale in quei paradisi di felicità che le droghe promettono, se non altro come interruzione dell'esperienza della mancanza di senso. Con il termine "droga" qui non intendiamo solo quei prodotti naturali o artificiali che consentono di interrompere la continuità dell'esperienza, ma anche quei prodotti culturali che le sette religiose vendono sotto forma di fedi e rituali che, se non

producono senso, consentono almeno di raggiungere quello stato di ebbrezza o di nirvana che, in modo non dissimile dalle droghe, sospendono o attutiscono il dolore di esistere.

C'è infatti una differenza nel modo di porre la domanda sul dolore nell'età pre-tecnologica rispetto all'età tecnologica, perché prima ci si interrogava sull'*esperienza del dolore*, ora invece ci si interroga sull'*esperienza come dolore*. Allora la domanda era iscritta nella migliore tradizione della teodicea, dove una risposta era comunque possibile perché, come scrive G. Anders:

Quando coloro i quali erano affetti dal “dolore universale” chiedevano qualcosa, chiedevano perché esistono miseria e bisogno delle creature, perché le creature si ammalano e muoiono. Dunque si interrogavano sul *senso del negativo*. Non così quanti oggi pongono la questione del senso. Costoro, infatti, non si interrogano sul *senso del soffrire*, bensì - e questa è un'enorme differenza - su quello dello *stesso esistere*, che non appare loro privo di senso perché è tormentato dalla sofferenza, ma al contrario appare “insopportabile” perché è privo di senso.³³

3. Il disagio della civiltà e l'assoluta inadeguatezza del rimedio psicoanalitico

Il disagio della civiltà. Se evitiamo di considerare il disagio avvertito nella civiltà della tecnica come semplice proiezione irrazionale di problemi psicologici personali, che cosa può dire la psicoanalisi a chi denuncia quel tipo di disagio che nasce dall'aver compreso che la razionalità tecnica, dopo aver ridotto tutto a semplice strumento, è incapace di indicare fini ultimi all'esistenza umana?

La psicoanalisi non dice nulla e *non può dire assolutamente nulla*, perché l'immagine di “psiche” di cui dispone è costruita sull'immagine dell'*uomo pre-tecnologico*, il cui agire è motivato da un fine e proiettato su un senso che è poi la costruzione delle migliori condizioni possibili di civiltà, ottenibili attraverso un bilanciato equilibrio tra felicità e sicurezza. Infatti percorrendo il tragitto dell'umanità e il suo disagio, Freud scrive:

L'uomo primordiale stava meglio, perché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua felicità per un po' di sicurezza.³⁴

Ma che cosa pensa Freud quando parla di felicità? In che cosa propriamente consiste il baratto a cui la civiltà ci costringe "per un po' di sicurezza"? La felicità qui allusa è la mancanza di "qualsiasi restrizione pulsionale", per cui, se questo è il problema, avrà buon gioco Marcuse nell'indicare il risolvimento del "disagio" nella creazione di una civiltà non repressiva, dove sarà possibile la riconciliazione del principio di piacere con il principio di realtà, e dove l'*eros*, spaziando libero, potrà riportare le attività dell'uomo alle loro matrici pulsionali in cui è il loro libero esprimersi. Nella "Prefazione politica" del 1966 a *Eros e civiltà* (1955) è lo stesso Marcuse a dire:

Eros e civiltà: con questo titolo intendevo esprimere un'idea ottimistica, eufemistica, anzi concreta, la convinzione che i risultati raggiunti dalle società industriali avanzate potessero consentire all'uomo di capovolgere il senso di marcia dell'evoluzione storica, di spezzare il nesso fatale tra produttività e distruzione, libertà e repressione – potessero, in altre parole, mettere l'uomo in condizione di apprendere la gaia scienza (*gaya ciencia*), l'arte cioè di utilizzare la ricchezza sociale per modellare il mondo dell'uomo secondo i suoi istinti di vita, attraverso una lotta concertata contro gli agenti di morte.³⁵

Ma qui tanto la *diagnosi di Freud*, secondo cui la civiltà si basa sulla repressione e la sublimazione delle pulsioni, procede in base ad esse, e di esse si nutre, impedendo all'individuo la piena esplicazione delle proprie tendenze pulsionali, quanto la *terapia di Marcuse*, secondo cui le condizioni opulente raggiunte dalla nostra civiltà potrebbero consentire l'ipotesi di una società che non ha più bisogno di essere repressiva, e quindi di ottenere prestazioni lavorative a spese dell'ordine pulsionale, concordano in un punto che nessuno dei due ha mai messo in discussione, e precisamente che *la felicità dell'uomo consiste nella piena esplicazione delle pulsioni*.

Questo punto fermo, comune tanto alla diagnosi quanto alla terapia, ne porta con sé un altro, secondo cui *la libertà è tanto*

maggiore quanto è minore la repressione delle pulsioni. Ma allora, come assenza di repressione delle pulsioni, la *libertà* dice in negativo quello che in positivo è detto dalla *felicità* come piena esplicazione delle pulsioni. I due concetti, in questo modo, coincidono e, per effetto di questa coincidenza, l'antitesi che Freud ha individuato tra felicità e civiltà si ripropone per la libertà, a proposito della quale Freud scrive:

La libertà individuale non è un frutto della civiltà. Essa era massima prima che si instaurasse qualsiasi civiltà, benché in realtà a quell'epoca non avesse quasi mai un grande valore, in quanto difficilmente l'individuo era in grado di difenderla. La libertà subisce delle limitazioni ad opera dell'incivilimento e la giustizia esige che queste restrizioni colpiscano immancabilmente tutti.³⁶

Ma qui, sia la coincidenza tra libertà e felicità, sia la loro inconciliabilità con le esigenze della civiltà dipendono dal fatto che Freud ha instaurato l'ordine pulsionale come *unico orizzonte* entro cui definire l'umano: "Sì, lo spirito è tutto", disse Freud a Binswanger in una conversazione del 1927, "L'umanità certo sapeva di possedere lo spirito; io dovetti indicargli che vi sono anche le pulsioni".³⁷ Preziosa indicazione, solo che quell'"anche", strada facendo, si smarri, e l'effetto fu che la teoria di Freud rimase definitivamente imprigionata nella riduzione dell'essenza dell'uomo alla sua pulsionalità, a cui venne conferita quella giurisdizione totale sull'essere umano, per cui tutte le altre manifestazioni non sono altro che un epifenomeno camuffato che il metodo analitico deve smascherare, per verificare la premessa secondo cui l'uomo si risolve in quella sua natura pulsionale che Freud si incarica di ricordare all'umanità.

Il rimedio "storico" di Freud. Riducendo il disagio della civiltà alla repressione delle pulsioni, Freud riproduce a livello psichico la condizione storica dell'uomo pre-tecnologico, dove la lotta servo-signore, illustrata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*,³⁸ è riprodotta pari pari dalla contrapposizione illustrata da Freud, ne *Il disagio della civiltà*, tra Super-io ed Es. E come la storia dell'uomo pre-tecnologico è caratterizzata dall'emancipazione del servo nei confronti dell'arbitrio del signore, così, scrive Freud:

Lo studio e la terapia delle nevrosi ci conducono a muovere due rimproveri al Super-io individuale: esso si preoccupa troppo poco, nella severità dei suoi imperativi e divieti, della felicità dell'Io, in quanto non tiene abbastanza conto delle esigenze contro l'ubbidienza: della forza pulsionale dell'Es in primo luogo, e, inoltre, delle difficoltà del mondo circostante reale. Quindi siamo spesso obbligati, per i nostri intenti terapeutici, a combattere il Super-io, e ci sforziamo di ridurre le sue pretese. Obiezioni del tutto analoghe possiamo sollevare contro le esigenze etiche del Super-io della civiltà. Anch'esso non si preoccupa abbastanza degli elementi di fatto nella costituzione psichica degli esseri umani; emana un ordine e non si domanda se sia possibile eseguirlo. Presume, anzi, che l'Io dell'uomo sia psicologicamente in grado di sottostare a qualsiasi richiesta, che l'Io abbia un potere illimitato sull'Es. Questo è un errore, e anche negli uomini cosiddetti normali la padronanza dell'Es non può superare certi limiti. Esigendo di più, si produce nell'individuo la rivolta o la nevrosi, e lo si rende infelice.³⁹

Come si può vedere, l'infelicità qui descritta da Freud è l'infelicità tipica dell'uomo pre-tecnologico, dove il servo aveva nel signore il suo antagonista, e il signore lo aveva nel servo. Ma nell'età della tecnica non ci sono più né servi né signori, ma solo le esigenze di quella rigida razionalità a cui devono subordinarsi sia i servi sia i signori.

La prepotenza del Super-io, come la prepotenza del signore, appaiono all'uomo dell'età della tecnica come figure di un passato romantico, dove la vita dell'uomo trovava il suo senso nella lotta per il reciproco riconoscimento, che avveniva in uno spazio antropologico tra soggettività contrapposte.⁴⁰ Oggi questo spazio è stato dissolto dall'apparato tecnico, che si incarica anche di distribuire il riconoscimento a misura di chi meglio interpreta le esigenze dell'apparato le quali, essendo esigenze puramente funzionali, premiano chi "meglio funziona", chi meglio interpreta, nell'universo strumentale dischiuso dalla tecnica, il proprio ruolo di "mero strumento".

Altro che "severità del Super-io" e "forza pulsionale dell'Es". Nell'età della tecnica il gioco è completamente mutato. E "la lotta tra individuo e società" che Freud con tanta chiarezza vede come "ostilità tra due processi costretti a disputarsi il campo l'un l'altro", non è più, come ancora ritiene Freud: "un contrasto presumibilmente insanabile tra due pulsioni primarie",⁴¹ ma tra due modi diversi di *conferire senso*

all'esistenza individuale e collettiva: un modo che, per soddisfare le esigenze della tecnica, deve essere rigorosamente strumentale e funzionale, e un modo che, per rispondere alle esigenze dell'individuo, deve sporgere dalla pura strumentalità e funzionalità e scorgere una minima apertura di senso.

Infatti, prima che un campo di gioco di pulsioni impersonali, l'uomo, come storicamente l'abbiamo conosciuto, è *apertura al senso*, e la sua libertà, prima che nella piena esplicazione delle pulsioni, si esercita nell'ampiezza di questa apertura. Se questo è vero, decisiva non sarà la repressione che si esercita sulle pulsioni (che la civiltà della tecnica non ha nessuna difficoltà a liberare, perché la loro sorte è inessenziale alla qualità della sua repressione), ma quella che si esercita come restringimento dell'apertura di senso.

Il regime sempre più rigoroso della razionalità richiesta dalle esigenze della tecnica, rimuovendo ogni senso che non si risolva nella pura funzionalità ed efficienza, è in grado di imporre a ogni individuo lo stesso codice. Per questo genere di imposizione non è necessaria la forza, perché sarà lo stesso individuo, a cui è stata ristretta quando non abolita l'apertura di senso, a scegliere tra i sensi che la razionalità della tecnica gli mette a disposizione, in modo che ogni processo di individuazione avvenga nel reticolato predisposto. Freud, nella conclusione del suo saggio su *Il disagio della civiltà*, sembra averne il sospetto:

Accingendomi a concludere c'è una domanda, però, che mi è difficile scartare. Se l'evoluzione della civiltà è tanto simile a quella dell'individuo e se usa i suoi stessi mezzi, non è forse lecita la diagnosi che alcune civiltà, o epoche civili – e magari l'intero genere umano – sono divenuti “nevrotici” per effetto del loro stesso sforzo di civiltà?⁴²

Ma poi la cautela prende il sopravvento in Freud, che così stempera la sua intuizione anticipatrice:

Non voglio dire che un simile tentativo di applicare la psicoanalisi alla comunità civile non avrebbe senso o sarebbe condannato alla sterilità. Ma bisognerebbe andare molto cauti, non dimenticare mai che in fin dei conti si tratta solo di analogie, e che è pericoloso, non solo con gli uomini ma anche con i concetti, strapparli dalla sfera in cui sono sorti e si sono evoluti. La diagnosi di nevrosi collettive si

imbatte poi in una difficoltà particolare. Nella nevrosi individuale l'impressione di contrasto suscitata dal malato sullo sfondo del suo ambiente considerato "normale" ci offre un immediato punto di riferimento. Un simile sfondo verrebbe a mancare in una massa tutta ugualmente ammalata e dovrebbe essere cercato altrove. Quanto poi all'applicazione terapeutica della comprensione raggiunta, a che cosa gioverebbe un'analisi, sia pure acutissima, delle nevrosi sociali, visto che nessuno possiede l'autorità di imporre alla massa una cura siffatta? Nonostante tutte queste difficoltà, aspettiamoci pure che un giorno qualcuno si arrischi a lavorare su questa patologia delle comunità civili.⁴³

Il rimedio "preistorico" di Jung. Un contributo alla "patologia delle comunità civili" lo offre Jung, là dove dice:

La norma diventa sempre più superflua in un orientamento collettivo della vita, e con ciò la vera moralità va in rovina. Quanto più l'uomo è sottoposto a norme collettive, tanto maggiore è la sua immoralità individuale.⁴⁴

Si tratta di un'immoralità che non ha nulla a che fare con l'ordine delle pulsioni, ma con la rinuncia a mantenere la propria apertura di senso *oltre e al di là* dei significati consentiti dall'ordine codificato. In questo senso: "L'individuazione rappresenta un ampliamento della sfera della coscienza [*Die Individuation bedeutet daher eine Erweiterung des Sphäre des Bewusstsein*]", uno sporgere oltre e al di là, quindi "una funzione trascendente [*trans-zendente Funktion*]".⁴⁵

Prima che "la piena esplicazioni delle pulsioni", ciò che la civiltà della tecnica impedisce è un'*eccedenza di senso* rispetto a quello che il regime della sua razionalità è in grado di esprimere. Il vero rimosso di questa civiltà non è dunque la pulsione, ma la *trascendenza*, intesa come ulteriorità di senso rispetto ai significati codificati, quindi il *simbolo* che, per la sua connaturata ambivalenza, si sottrae alla dittatura del segno con cui il regime della razionalità distribuisce i suoi significati.⁴⁶

Questo nesso che compone il *processo di individuazione* alla *funzione trascendente*, e la funzione trascendente al *simbolo*, è la trama profonda e continuamente ribadita in tutte le variazioni del pensiero junghiano. Schematicamente può

essere letta in quel rinvio esplicito che Jung stesso stabilisce tra le definizioni di “Individuazione” e di “Simbolo”. Nella prima leggiamo:

Il processo di individuazione è strettamente connesso con la cosiddetta funzione trascendente, in quanto mediante questa funzione vengono date quelle linee di sviluppo individuali che non potrebbero mai essere raggiunte per la via già tracciata da norme collettive (vedi la voce “Simbolo”).⁴⁷

Sotto la voce “Simbolo”, Jung riconduce l’ulteriorità di senso, promossa dalla funzione trascendente all’interno di un processo di individuazione, all’*atteggiamento simbolico* definito come:

L’emanazione di una determinata visione del mondo che attribuisce agli accadimenti, ai grandi come ai piccoli, un senso, e a questo senso attribuisce un determinato valore, *maggiore di quello che è solito essere ascrivito alla realtà di fatto*, così come si presenta. A questa visione del mondo se ne contrappone un’altra che mette sempre l’accento sulla realtà pura e semplice e che subordina il significato ai fatti. Per quest’ultima non esistono simboli perché il simbolismo dipende esclusivamente dal modo di osservare.⁴⁸

Promuovendo, con la visione simbolica del mondo, quell’*ulteriorità di senso* che è poi “il senso maggiore di quello che è solito essere ascrivito alla realtà di fatto, così come si presenta”, Jung indica la via che potrebbe essere percorsa per sottrarsi al controllo e al dominio sotteso alla *razionalità* della tecnica, fa emergere il carattere esclusivamente funzionale del suo *linguaggio*, segnala le componenti efficientiste e conformiste della sua *etica*, offre all’individuo la possibilità di de-situarsi, di oltrepassare la situazione che lo ospita e lo costringe non con la repressione, ma con la rimozione di ogni senso ulteriore ed eccedente il regime della razionalità funzionale ed efficientista.⁴⁹

Ma che cosa si incontra sulla via indicata da Jung? Dèi ed eroi, quindi *la preistoria dell’uomo*. Un passo indietro rispetto a Freud. Se infatti il “rimedio” di Freud rispondeva a un’immagine della psiche costruita sul *processo storico* di emancipazione dell’umanità, che Hegel aveva emblematicamente descritto nella dialettica servo-signore, il

“rimedio” di Jung risponde a un’immagine della psiche costruita sulla *preistoria* dell’umanità, quasi che nella preistoria fosse nascosta quella verità segreta e inaudita che sfugge all’intelligenza del pensiero razionale. E allora, attraverso i sentieri della mitologia, della religione, della teosofia, dell’esoteria, della cabbala, della magia e dell’astrologia, si percorre la storia all’indietro per trovare laggiù, in scrigni ben serrati, di cui solo alcuni detengono le chiavi, quei tesori illuminanti il senso della nostra storia e della nostra vita.

Squarciando il mistero, si farebbe luce su quell’antica ed eterna verità che il linguaggio simbolico custodirebbe come “senso profondo” dell’universo e dell’uomo. In tutto ciò neppure il sospetto che il linguaggio simbolico sia semplicemente un linguaggio che non si è ancora sollevato alla pura *universalità* del concetto razionale, e che quindi non sia idoneo a quella comunicazione *per tutti* che è propria del concetto.⁵⁰ Come scrive Carlo Sini: “Il simbolo è il corposo del concetto, o il suo residuo sensibile”.⁵¹ In esso non si nasconde alcun mistero, solo un’insufficienza espressiva, un gesto ancora legato alla materialità corporea che è solo la fonte di ogni segno e di ogni di-segno.

Essere più vicini alla fonte non significa custodire qualcosa di “originario”, ma essere semplicemente all’inizio di un processo: *la storia*, che si compie facendosi, e non abolendola per dissetarsi alla fonte. All’inizio c’è solo l’avvio, e non il senso nascosto, o il silenzio custodito da ciò che in seguito si dispiegherà. E solo il rifiuto del mondo che viviamo può far ritenere che il mondo antico, col suo corredo di simboli, disponga di segni più veri. Ma rifiuto e nostalgia sono i moti dell’anima di chi disabita il mondo che per sorte si trova ad abitare, non sono certo criteri di giudizio, né tantomeno sentieri di verità.

4. L’insensatezza della ricerca di senso

La grande lacerazione. Non c’è gioia nella ragione, non c’è felicità nel suo incedere ordinato, nel suo andamento tranquillo. Non c’è serenità nel simbolo, non c’è quiete nello

sguardo che il simbolo dispiega senza nessun orizzonte. Non c'è circolazione tra simbolo e ragione, non c'è adiacenza, aggiustamento naturale, non c'è invisibile armonia. L'umanità non è protetta da un dio, non ha alle spalle un ordine, non c'è astuzia segreta che porta a naturale composizione pensieri e passioni, uomini e dèi.

L'intuizione platonica, che fa dell'uomo un "lacerato"⁵² che non riesce a togliere gli occhi dall'orrenda ferita che gli dèi un giorno gli inflissero, non è un'immagine mitica che il lavoro dell'interpretazione può tradurre, riformulare e risolvere in una prospettiva conciliante. La conciliazione, la ricongiunzione dei due non appartiene al passato, all'ignoranza di Adamo prima della colpa, all'opacità dell'androgino descritta nel *Simposio* da Platone. La conciliazione non appartiene neppure al futuro, anche se la storia sembra essere esistita per questo tentativo. C'è troppa teleologia nello sguardo dell'uomo, c'è troppo desiderio che la fine si traduca in un fine.

L'origine giudaico-cristiana della nozione di "senso". La tradizione giudaico-cristiana ha chiamato *éschaton* quella fine in cui si realizza il fine per cui l'umanità è stata creata. In vista del fine, il tempo non ha più quell'andamento *ciclico* come eterna ripetizione dell'identico, ma quell'andamento *teleologico* dove alla fine si adempie quello che all'inizio era stato annunciato. In questo modo il tempo cessa di essere semplice *ritorno* perché, quando accade in vista di un *fine*, il suo andamento è portatore di un *senso* e, in quanto portatore di un senso, è *storia*. Da dove nasce, infatti, la storia se non dalla persuasione del primato del fine sulla fine, per cui lo scorrere del tempo ha una direzione, uno scopo, e quindi un senso?

La secolarizzazione e il mantenimento della figura del "senso". Sull'origine giudaico-cristiana della figura del "senso" ci siamo ampiamente diffusi nel capitolo dedicato alla storia,⁵³ dove abbiamo anche mostrato che il successivo processo di secolarizzazione s'è limitato a sostituire i *contenuti* di senso, senza minimamente dubitare che il tempo avesse un "senso", e quindi fosse "storia".

Così pensa la *scienza* quando legge se stessa iscritta nella

figura del “progresso”, dove il tempo è raggiungimento di certe conquiste e anticipazione di conquiste future, e dove la “salvezza” religiosa si materializza nella “crescita” eretta a senso della storia.⁵⁴ Così pensa l'*utopia*, che riformula la triade religiosa: colpa, redenzione, salvezza in quell'omologa prospettiva in cui il passato appare come male, il presente come redenzione, e il futuro come salvezza. Così pensa la *rivoluzione*, che prevede il rovesciamento del dominio del male nel dominio del bene, segnando quell'accelerazione del tempo verso la fine, per l'irruzione dell'elemento salvifico e risolutore.

La tecnica e la cancellazione della figura del “senso”.

Solo la tecnica, come universo di mezzi che non ha in vista alcun *fine*, ma solo i risultati delle sue *procedure*, che “procedono” unicamente in vista del loro potenziamento, abolisce ogni orizzonte di senso, e riconduce la figura del “senso” alla sua verità, che è poi quella di essere il prodotto della visione che l'uomo s'è fatta del mondo. Una visione antropologicamente limitata, che affonda le sue radici nell'antropologia dell'Antico Testamento, dove nel *Genesi* è scritto che tutte le cose sono state fatte per l'uomo, e quindi hanno senso solo in riferimento a lui, fatto a sua volta a immagine e somiglianza di Dio:

Poi Iddio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: *dòmini* sopra i pesci del mare e su gli uccelli del cielo, su gli animali domestici, su tutte le fiere della terra e sopra tutti i rettili che strisciano sopra la sua superficie”.⁵⁵

Noi oggi viviamo non più, come Adamo, nella *natura*, ma, come già abbiamo mostrato,⁵⁶ neppure nella *storia*, perché non possiamo chiamare “storico” un tempo senza direzione. Noi viviamo nella *pura accelerazione del tempo*, scandita non dai progetti umani, ma dagli sviluppi tecnici che, consumando con crescente rapidità il presente, tolgono anche al futuro il suo significato prospettico, quindi il suo “senso”. Non si può infatti parlare di “senso” di fronte a un processo evolutivo che si definisce tale solo in riferimento agli stadi precedenti, senza alcuna prospettiva rivolta, non dico a un “regno dei fini”, ma almeno a un orizzonte di significato che non sia il puro e semplice sviluppo tecnico.

La seconda innocenza. E così la tecnica ci restituisce una seconda innocenza, dopo la prima offerta nell'Ottocento dalla filosofia della natura che, con Darwin sul versante scientifico e con Schopenhauer su quello filosofico, aveva dubitato che il mondo esistesse per l'uomo e "avesse senso" solo a partire da lui, quasi che l'uomo fosse, fra gli enti, l'eletto depositario del senso, in riferimento al quale, solamente, piante e animali potevano essere sottratti a quella miserevole condizione metafisica che è quella di "non portatori di senso". C'era troppa antropologia in questo sguardo, troppa psicologia.

In realtà la nostra nozione di "senso" è solo *storicamente* deducibile a partire dalla matrice teologica della nostra tradizione, ma fuori da quel contesto in nessun modo giustificabile. Ora che la tecnica ha abolito la storia come deposito di senso, sia esso sacro o profano, e l'uomo ha perso la sua padronanza sul mondo, non essendo più il suo un mondo *naturale*, ma un mondo *artificiale* governato dalle macchine, occorre congedarsi dalla categoria del "senso", perché tentare di *conservarla*, come fanno gli uomini di religione nel *mistero*, significa dichiararla inconoscibile, mentre tentare di *sostituirla* come fanno gli scienziati con il fascino del più rigoroso *determinismo*, che ha preso il posto lasciato vuoto dal progetto divino, significa dichiarare che non c'è alcun senso che sia davvero reperibile.

La ricerca di senso nasce dall'esperienza del negativo.

Il senso è come la fame che si avverte non quando si è sazi, ma quando manca il cibo. È l'esperienza del negativo a promuoverne la ricerca, è la malattia, il dolore, non la felicità, sul cui senso nessuno si è mai posto domande.

Lamentare la mancanza di senso significa allora lamentarsi del dolore, della malattia, della morte, per cui "senso" è una parola nobile che nasconde solo il rifiuto da parte dell'uomo dell'*esperienza del negativo*, la non accettazione della propria finitezza, del proprio limite, a cui la teologia risponde rinviando all'essenza "creaturale" e perciò "finita" dell'uomo, mentre l'ateismo risponde in termini di scienza e di tecnica, pensate come "rimedio" al negativo. In entrambi i casi è l'esperienza del negativo a promuovere la domanda intorno al senso, che dunque ha una matrice del tutto antropologica, anche se la

domanda di senso viene estesa e dilatata fino ai confini dell'essere.

Lo sfondo antropologico e non ontologico della domanda filosofica fondamentale: "Perché in generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla?". Questa domanda, inaugurata da Leibniz, ripresa da Schelling, tematizzata da Heidegger ed elevata da Jaspers al rango di "domanda filosofica fondamentale [*der philosophische Grundfrage*]",⁵⁷ non è, come pretende di essere, una domanda *ontologica*, ma una domanda spiccatamente *antropologica*, che l'uomo si pone quando avverte la contingenza del tutto, l'assoluta casualità del suo esserci, il suo non rientrare in alcun disegno, soprattutto dopo che ci si è congedati da qualsiasi scenario teologico.

Ma la teologia che si è lasciata alle spalle riappare come teodicea camuffata là dove Heidegger dice che il senso dell'essere consiste nel nientificare il niente (*im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts*),⁵⁸ quindi nel sopprimere quel negativo di cui l'uomo non può evitare l'esperienza, perché il suo "Esser-ci significa esser tenuto immerso nel niente [*Da-sein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts*]",⁵⁹ come testimonia l'angoscia che, siccome svela il niente (*die Angst offenbart das Nichts*),⁶⁰ Heidegger eleva a sentimento fondamentale (*Grundstimmung*).

Si conferma così che a promuovere la domanda sul "senso" è l'esperienza del negativo, quell'esperienza che fa dell'uomo tanto la "sentinella del nulla [*Platzhalter des Nichts*]", quanto il "pastore dell'essere [*Hirt des Seins*]",⁶¹ Ma dire "pastore dell'essere" significa dire che l'uomo non fa parte del gregge degli enti, perché, mentre questi semplicemente "sono [*sind*]", l'uomo "e-siste [*ek-sist*]",⁶² cioè "sta fuori", "emerge" dalla mera fatticità dell'orizzonte ontico in cui gli enti opacamente sono, per porsi, all'interno di questo orizzonte, come sua ecstatica apertura (*das ek-statische Innestehen*).⁶³

Se non ci si lascia ingannare dal mutamento linguistico, tutto ciò è perfettamente in linea con la metafisica implicita nel discorso biblico del *Genesi*, che è poi la stessa sottesa alla secolarizzazione che ha preso avvio con l'età moderna, dal momento che sia l'una sia l'altra affidano all'uomo il senso

dell'essere. Un senso dove il negativo è *nientificato* (Heidegger) e *accolto* come espressione di un mondo che resta comunque il migliore dei mondi possibili (Leibniz),⁶⁴ o *positivizzato* come nell'idealismo tedesco, dove il negativo, essendo condizione dell'autorealizzazione dello spirito, porta a far coincidere in modo insospettato, nella figura hegeliana dell'*Aufhebung*,⁶⁵ "senso" e "negatività".

Esplicitazione della domanda filosofica fondamentale nell'età della tecnica: "Perché in generale c'è l'umanità e non piuttosto la sua estinzione?". Il "senso" non è una categoria assoluta, ma una categoria relativa a qualcuno *rispetto al quale* qualcosa "ha senso". Come abbiamo visto, questo qualcuno, sia negli itinerari religiosi, sia in quelli non religiosi, è l'uomo, per il quale le cose acquistano o non acquistano senso.

Ma "avere senso per" significa che il "senso" non ha senso in se stesso, ma solo in vista di qualcos'altro. Quindi anche il senso appartiene all'*universo dei mezzi*, la cui catena non può essere infinita, perché l'iterazione infinita dei rinvii coinciderebbe con l'abolizione del senso. Anche in ambito teologico, dove la categoria del "senso" è nata ed è stata coltivata, la domanda si arresta a Dio, di cui non ci si chiede che senso egli abbia, per non innescare un processo all'infinito che sostituirebbe ogni cosa di senso.

Ma la tecnica, che ha come scopo null'altro che il proprio potenziamento, è esattamente questo processo all'infinito, dove l'interrogativo sul *senso* si traduce nell'interrogativo sugli *effetti* che la produzione tecnica genera e sulla loro *funzionalità* in ordine a un ulteriore incremento. In questo processo all'infinito, l'uomo non solo non è più il termine di riferimento, ma, in quanto funzionario della tecnica, è, al pari delle macchine, materiale di questo processo.

Chiedere a questo punto alla tecnica il senso dell'uomo, della sua vita, del suo agire, significa non solo non aver risposta, ma vedere tragicamente ribaltata quella domanda che, anche paludata da vesti metafisiche, sottintendeva una preoccupazione antropologica. La domanda infatti che chiedeva: "Perché in generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla?", nel regime della tecnica può essere riformulata nella

domanda che chiede: “Perché in generale c’è l’umanità e non piuttosto la sua estinzione?”.

È questa una domanda muta, dove la categoria del “senso” implode, e dove neppure le considerazioni filosofiche sul nichilismo sono all’altezza della domanda, perché tutte le considerazioni sull’essere e sul non-essere, sul senso e sul non-senso, anche se formulate in veste metafisica, sono domande promosse dall’uomo in vista dell’uomo. Ma nel regime della tecnica è l'*esistenza stessa* dell’uomo, e non solo il suo possibile *senso*, ad essere messa in questione.

5. La maggior radicalità del nichilismo della tecnica rispetto al nichilismo descritto dalla filosofia

L'ospite più inquietante. In un frammento dell’autunno del 1885, Nietzsche si domanda: “Il nichilismo è alle porte, donde ci viene questo che è il più inquietante fra tutti gli ospiti?”.⁶⁶ La risposta è in un frammento dell’autunno del 1887: “*Nichilismo*: manca il fine, manca la risposta al ‘perché?’”.⁶⁷ Nella *manca di senso*, che consegue al dileguarsi di ogni ordine di finalità, è individuabile l’atmosfera nichilista che la tecnica, in quanto responsabile della trasformazione del mondo da “regno dei fini” a “universo dei mezzi”,⁶⁸ ha diffuso con una radicalità che va *ben oltre* la descrizione che la filosofia ha fatto e continua a fare di questa antica figura.

Il riferimento alla filosofia è qui essenziale perché, a differenza della religione e della scienza, la filosofia non si è attestata sul *positivo* atteso o realizzato, ma in quel *frammento tra positivo e negativo*, tra essere e nulla, in cui la decisione si fa più drammatica e più vertiginosa la scelta di campo. Una scelta che non è tra questo o quell’ente, tra Dio o il mondo, ma, come abbiamo visto, tra il senso della totalità dell’essere e la sua implosione.

L’essere e il nulla, intorno a cui la filosofia ha aperto il suo grande scenario, come dice Heidegger: “non si danno uno accanto all’altro, ma l’uno si adopera per l’altro, in una sorta di parentela”.⁶⁹ E questo a partire dagli albori della filosofia, quando con Gorgia l’ipotesi nichilista si affaccia nella formula: “Nulla esiste. Se anche alcunché esiste, non è comprensibile

all'uomo. Se pure è comprensibile, è per certo incomunicabile e inspiegabile agli altri".⁷⁰ Da allora l'ipotesi nichilista ha sempre accompagnato la riflessione filosofica, fino ad Heidegger, per il quale: "Che ne è dell'essere? Dell'essere ne è nulla. E se proprio qui si rivelasse l'essenza del nichilismo, finora rimasta nascosta?".⁷¹

Dunque per l'intero arco della filosofia "il più inquietante fra gli ospiti" ha fatto sentire la sua presenza, ma solo oggi, solo nel tempo della tecnica, questa presenza è divenuta clima della terra, spaesamento di tutti i paesaggi che gli uomini nella loro storia hanno faticosamente costruito per abitare la terra. Ma perché proprio oggi? Perché il nichilismo di cui finora si era consapevoli era il nichilismo descritto dal "filosofo" che, osserva Nietzsche:

Sinora non ha fatto che *riflettere*: come filosofo ed eremita per istinto, che trova il suo vantaggio nello stare in disparte, nello stare al di fuori, nella pazienza, nell'indugio, nel rimanere indietro; come uno spirito temerario e sperimentatore che già si è smarrito in ogni labirinto dell'avvenire; come un uccello profeta che *guarda indietro* quando racconta ciò che verrà; come il primo nichilista compiuto d'Europa, che ha già vissuto in sé il nichilismo sino alla fine – e ha il nichilismo *dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé*.⁷²

Ma ora che si tratta di annunciare "ciò che non può venire se non *dopo il nichilismo e dal nichilismo*",⁷³ occorre essere all'altezza delle "cose grandi" perché, scrive Nietzsche:

Le cose grandi esigono che di loro si taccia o si parli con grandezza: con grandezza, cioè cinicamente e con innocenza. Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo ciò che verrà, ciò che non può venire in altro modo: *l'insorgere del nichilismo*. Questa storia può essere raccontata già oggi, perché qui è all'opera la necessità stessa. Un tale avvenire parla già per cento segni, questo destino si annuncia ovunque: tutte le orecchie sono tese per questa musica dell'avvenire. Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con un tormento e una tensione che cresce di decennio in decennio, come se si avviasse a una catastrofe: inquieta, violenta, impetuosa: come un fiume che vuole *sfociare*, come una corrente che vuol giungere *alla fine*, che non riflette più, che ha paura di riflettere.⁷⁴

"Il nichilismo come stato normale". Con questo titolo, in

un frammento del 1887, Nietzsche dà lo schema dei due aspetti del nichilismo tra loro intimamente correlati:

Il nichilismo come stato NORMALE.

Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al “perché?”; che cosa significa nichilismo? – *che i valori supremi si svalorizzano*.

Esso è AMBIGUO:

A) Nichilismo come segno della *cresciuta potenza dello spirito*: come NICHILISMO ATTIVO.

Può essere un segno di *forza*: l'energia dello spirito può essere cresciuta tanto, che i fini finora perseguiti (“convinzioni, articoli di fede”) le riescano inadeguati. [...] D'altra parte un segno di forza *non sufficiente* per *porsi* ora nuovamente, in maniera creativa, un fine, un perché, una fede. Il suo MASSIMO di forza relativa, lo raggiunge come forza violenta di DISTRUZIONE, *come nichilismo attivo*. [...]

B) Nichilismo come *declino e regresso della potenza dello spirito*: il NICHILISMO PASSIVO:

Come segno di debolezza: l'energia dello spirito può essere stanca, *esaurita*, in modo che i fini *sinora* perseguiti sono inadeguati e non trovano più credito; la sintesi dei valori e dei fini (su cui riposa ogni forte cultura) si scioglie, in modo che i singoli valori si fanno la guerra: disgregamento; tutto ciò che ristora, guarisce, tranquillizza, stordisce, sarà in primo piano, sotto diversi *travestimenti*, religiosi o morali o politici o estetici, ecc.⁷⁵

Se lo “spirito” umano ha raggiunto, al livello attuale della tecnica, il suo grado finora più evoluto, la tecnica, come “segno della cresciuta potenza dello spirito”, esprime quel *nichilismo attivo* che è il segno della sua forza. Una forza che non ha in vista alcun *fine* da realizzare, ma solo dei *risultati* da raggiungere come esiti delle sue procedure. Questa abolizione dei fini destituisce, sin dalle sue fondamenta, ogni possibile ricerca di senso per quel tipo d'uomo, l'occidentale, cresciuto nella cultura del senso, e per il quale la vita è vivibile solo se iscritta in un orizzonte di senso.

A questo tipo di esigenza, la tecnica non risponde, perché la categoria del senso non appartiene alle sue competenze. Ma siccome oggi la tecnica è in procinto di diventare la forma del mondo, l'ultimo orizzonte al di là di tutti gli orizzonti, le domande intorno al senso vagano affannosamente e senza

risposta in una terra ormai abbandonata dal suo cielo, che ospita l'evento umano come qualsiasi altro evento.

*L'indifferenza della terra.*⁷⁶ Questo grido dell'antica Gnosi torna oggi nella forma del nichilismo a ribadire l'estraneità dell'evento umano che la terra, resa artificiale dalla tecnica, ospita a sua insaputa, generando quel *nichilismo passivo* per cui "i fini sinora perseguiti sono inadeguati e non trovano più credito", per cui ad essi subentra "tutto ciò che ristora, guarisce, tranquillizza, stordisce". Chi come Nietzsche si sottrae a questo "travestimento", così descrive l'atmosfera dell'esaurimento dello spirito, della sua stanchezza:

Vidi una grande tristezza invadere gli uomini. I migliori si stancarono del loro lavoro; una dottrina apparve, una fede le si affiancò: tutto è vuoto, tutto è uguale, tutto fu! Abbiamo fatto il raccolto, ma perché tutti i nostri frutti si corrompono? Cosa è accaduto quaggiù la notte scorsa dalla luna malvagia? Tutto il nostro lavoro è stato vano, il nostro vino è divenuto veleno, il malocchio ha disseccato i nostri campi e i nostri cuori. Aridi siamo divenuti noi tutti. Tutte le fonti sono esauste, anche il mare si è ritirato. Tutto il suolo si fenderà, ma l'abisso non inghiottirà! Ah, dov'è mai ancora un mare dove si possa annegare: così risuona il nostro lamento sulle piatte paludi.⁷⁷

Il nichilismo sotteso agli imperativi della tecnica e la morale degli strumenti. In un universo di mezzi dove nessun fine è più all'orizzonte non si danno più leggi morali, né imperativi che non si iscrivano in quella regola di condotta che la tecnica annuncia quando prescrive che: "si *deve* fare tutto ciò che si *può* fare", e poi, di conseguenza: "si *deve impiegare* tutto ciò di cui si *dispone*". Questi imperativi capovolgono i parametri di riferimento dell'agire. Non più le *esigenze dell'uomo*, i suoi bisogni, la sua espressione, ma la *disponibilità degli strumenti*, le loro possibilità, le loro potenzialità. Sono essi, nell'età della tecnica, a dettare i principi regolativi del comportamento, perché, dal punto di vista della tecnica, è inammissibile il non impiego delle installazioni disponibili, così come la non costruzione di installazioni possibili.

E così, inseguendo le possibilità nascoste, perché non ancora esplicitate, della strumentazione tecnica, gli uomini approdano con il loro agire a quella forma assolutamente nuova di

irrazionalismo, che non è un residuo del loro passato pre-razionale, ma la forma più alta di ossequio alla razionalità tecnica, che impone di produrre tutto ciò che è producibile per il solo fatto che è producibile. Ma un imperativo che prevede la realizzazione di ciò che è possibile e l'uso di ciò che è realizzato genera un'etica in cui *a dettare i principi dell'azione non sono più gli uomini, ma le cose*.

Ciò significa che chi tiene nelle proprie mani il potenziale distruttivo della tecnica o porzioni di questo potenziale, è, come dice G. Anders: "un nichilista in azione"⁷⁸ indipendentemente dalle sue intenzioni, perché queste sono ampiamente oltrepassate dal potenziale che ha a disposizione. Nell'età della tecnica, infatti, non è più il caso di scrutare le *intenzioni* del "potere", perché là dove a dettare i principi dell'azione sono le cose a disposizione, sarà sufficiente conoscere il potenziale d'azione della strumentazione di cui si dispone, per sapere la natura del "potere" al di là delle sue intenzioni.

Ad abolire la distinzione tra *azioni intenzionali* e *azioni non intenzionali*, quindi involontarie o addirittura casuali, è la qualità raggiunta dal potenziale distruttivo della tecnica che, essendo di tal natura da poter produrre l'annichilimento totale, rende colpevole chi lo possiede al di là della sua intenzione di impiego e non impiego di detto potenziale, perché l'effetto nientificante della cosa ha già irradiato il suo possessore, *indipendentemente dalle sue intenzioni*.

Il nichilismo attivo come distruzione. In questo modo la tecnica esprime ciò che Nietzsche chiama "nichilismo attivo", che "raggiunge il suo massimo di forza relativa come forza violenta di distruzione", dove "relativa" significa che la forza distruttiva della tecnica è suscettibile di ulteriori progressi, anche se il livello raggiunto, essendo già in grado di annullare l'intero passato dell'umanità, e con esso il suo futuro, può già dirsi "assoluto".

Questa è la ragione per cui riteniamo che il nichilismo espresso dalla tecnica sia *ben oltre* quello espresso dalla filosofia e, per derivazione, dalla letteratura e dall'arte. Infatti tutto ciò che da Nietzsche in poi, quindi da un secolo a questa parte, è stato fatto passare sotto il titolo di "nichilismo" si

limitava a interrogare il *senso* dell'essere: o per reperire con Heidegger il fondamento che giustificasse: "Perché in generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla?", o per smascherare con Nietzsche ogni illusione di reperibilità di senso nell'eterno ritorno dell'insensatezza:

Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: "*l'eterno ritorno*". È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la "mancanza di senso") eterno! [...] È *la più scientifica* di tutte le ipotesi possibili. Noi neghiamo i traguardi finali: se l'esistenza ne avesse uno, esso sarebbe già stato raggiunto.⁷⁹

Il nichilismo della tecnica, infatti, non mette in gioco solo il *senso* dell'essere e quindi dell'uomo, ma *l'essere stesso* dell'uomo e del mondo nella sua totalità. E questo sia a livello "ontologico", sia al tanto disprezzato livello "ontico". Rispetto al "nichilismo attivo" che la tecnica può esprimere, quello espresso dalla filosofia, dalla letteratura e dall'arte è un nichilismo di tutto riposo, perché si muove a uno stadio che è antecedente l'effettiva nientificazione del mondo. Il pensiero che promuove questo nichilismo, anche se a Nietzsche appare un "pensiero nella sua forma più terribile", tanto terribile non è, dal momento che non è in suo potere produrre il nichilismo che prospetta.

Rispetto a questo pensiero descrittivo, anticipatore, profetico, ma *impotente*, il fare tecnico, che è di scarso interesse filosofico, e per giunta né cinico né malinconico, sprofonda nell'insignificanza il nichilismo descritto dalla filosofia, perché non solo ha in suo potere la *nientificazione*, ma, stante gli imperativi della tecnica e la morale degli strumenti che ne deriva, è nella possibilità di esercitare questo potere.

Il fatto che la filosofia, la letteratura, l'arte ancora si trattengono sul problema del *senso* dell'essere e quindi dell'uomo, senza sporgere sul problema della *possibilità che hanno l'uomo e il mondo di continuare ad essere*, contribuisce a quel "nichilismo passivo" che Nietzsche si è incaricato di descrivere.

Il nichilismo passivo come rassegnazione. Il passaggio dal *nichilismo culturale*, che a partire da Schopenhauer ha preso a negare il senso del mondo e dell'umanità, al *nichilismo tecnico*, che può annientare il mondo e l'umanità, ha fatto sì che il nichilismo uscisse dal cerchio ristretto delle tendenze culturali per divenire coscienza comune e mentalità di massa. In questo passaggio si è generato quel "nichilismo passivo" che Nietzsche, come abbiamo visto, descrive come "declino e regresso della potenza dello spirito", come "segno di debolezza: l'energia dello spirito può essere stanca, esaurita, in modo che i fini sinora perseguiti sono inadeguati e non trovano più credito".

Tra il discredito dei fini e il potenziale distruttivo della tecnica esiste quel nesso di reciproco sostegno che genera il *nichilismo passivo come rassegnazione*. Se infatti l'uomo ha il sospetto di vivere senza scopo, allora il potenziale nientificante della tecnica ne è una conferma. E se dal punto di vista di questo potenziale l'uomo non vale nulla, per chi non si accontenta della vita, ma, come dice Jaspers nelle sue lezioni sulla colpa e nel suo saggio sulla bomba atomica,⁸⁰ ne pretende anche una "degnà", il potenziale distruttivo della tecnica non può peggiorare la situazione.

Questo ragionamento, che vive della reversibilità della causa e dell'effetto, della premessa e della conseguenza, è il maggior responsabile di quel "nichilismo passivo" da cui la gran massa tenta inutilmente di difendersi, andando alla ricerca, come scrive Nietzsche, di "tutto ciò che ristora, guarisce, tranquillizza, stordisce". Si conferma così che né la cultura né la gran massa sono all'altezza dell'evento tecnico, e, pur ruotando intorno all'asse del nulla, la loro percezione, la loro immaginazione, la loro sensibilità sono, forse per la prima volta nella storia, inadeguate a quanto sta accadendo, perché la rapidità e la potenza dello sviluppo tecnico ottundono la possibilità previsionale.

Nata sotto il segno dell'*anticipazione*, di cui Prometeo, "colui che vede in anticipo", è il simbolo,⁸¹ la tecnica ha finito con il sottrarre all'uomo ogni possibilità anticipatrice e, privandolo della previsionalità, l'ha reso "cieco" o "distratto" nel mondo da essa generato.

6. L'assoluto tecnico e l'inadeguatezza della comprensione umana

La “comprensione” del sentimento. In Occidente “comprendere” ha sempre avuto un riferimento alla mente e alle idee della mente. Neppure il sospetto che le idee nascono all'interno di un orizzonte comprensivo pre-logico, prementale, che in un mio libro: *La terra senza il male*, ho chiamato “simbolico”, a condizione di non intendere il simbolo come un segno che rinvia ad altro, o come il contenitore di ogni inesplicabile mistero, ma come ciò che “mette assieme” in greco *syn-bállein*, i motivi che, nel loro intrecciarsi, esprimono il senso dell'epoca,⁸² e che a livello previsionale sono avvertiti dal “sen-timento”, nel senso greco del *thymós* che, da Omero a Platone, designa quella capacità di avvertire la situazione a un livello antecedente l'analisi razionale, e di agire e reagire ad essa in base a quanto è stato avvertito.

Nella nostra cultura non si è mai data rilevanza alla comprensione di cui è capace il nostro sentimento, ma solo alla comprensione della mente e delle produzioni della mente. Solo Jaspers, nell'ambito ristretto della psicopatologia, tentò di sostituire alla “spiegazione [*Erklären*]” che cerca, seguendo il metodo della ragione scientifica, i nessi causali oggettivi dei fenomeni psicopatologici, la “comprensione [*Verstehen*]” che cerca di afferrare per via empatica il nucleo di senso a partire dal quale tutte le manifestazioni patologiche di una biografia diventano comprensibili.⁸³ La variazione di metodo, che sottintende una rivalutazione della capacità di intendere del sentimento, non si è estesa ad altre forme del sapere e si è rapidamente estinta anche in ambito psicopatologico.

Eppure il sentimento intende, percepisce, comprende, e non in modo generico, primitivo, parziale, ma in modo a tal punto “originario” da “originare”, come da uno sfondo, tutte le figure mentali e linguistiche del tempo o dell'epoca. Come sarebbe infatti comprensibile tutta la produzione culturale dell'antica Grecia senza quel sentimento di fondo che si chiama “necessità [*anánke*]”? E allo stesso modo, come sarebbe comprensibile il medioevo senza il sentimento di Dio, l'età moderna senza il sentimento della matematizzazione del mondo, della possibilità di tradurre tutto l'ordine qualitativo in ordine quantitativo e

misurabile, l'età della tecnica senza quel sentimento nichilista che, prima di essere espressione culturale, è sensazione diffusa, atmosfera del tempo?

Per una storia del sentimento. Disponiamo di una “storia delle idee” e non di una “storia dei sentimenti”, quindi una storia delle produzioni mentali e non una storia degli sfondi da cui queste produzioni traggono la loro origine, in maniera così radicale che le variazioni epocali non sono mai state registrate a livello di idee, ma sempre a livello di sfondi simbolici, di cui la dimensione sentimentale è gelosa custode e fedele interprete.

Alla base di questa lacuna c'è la persuasione che il sentimento appartenga alla “natura” dell'uomo, quindi all'elemento “nonstorico” della sua storia, anche se poi siamo tutti persuasi che il nostro modo di “sentire” non assomiglia più al modo di sentire degli antichi Greci o più semplicemente al modo di sentire dei nostri padri.

Ciò è dovuto forse a quel modo passivo di *abitare* il mondo che ci fa contrarre *abitudini*. L'abitudine, se da un lato ha quell'aspetto positivo, sottolineato da Gehlen, di “esonercarci”⁸⁴ dall'esaminare ogni volta la situazione in vista di una decisione, dall'altro ha l'aspetto negativo di “abituare” il nostro modo di sentire allo schema del mondo che ci siamo fatti, impedendoci di immaginare la possibilità di altri schemi, di altri mondi alternativi.

L'abitudine ha contaminato anche le religioni che nella storia hanno segnato e registrato le tappe fondamentali della vita emotiva dell'umanità. La loro efficacia o inefficacia, quindi la loro nascita e la loro morte, sono sempre dipese dalla loro capacità di fondare un nuovo sentimento del mondo, o di estinguersi nell'abitudine di uno schema del mondo, superato dalla nuova condizione emotiva raggiunta dall'umanità.⁸⁵

La tecnica e il dislivello sentimentale. Se il nichilismo, “il più inquietante degli ospiti”, si aggira come sentimento diffuso nell'età della tecnica, ciò significa che il nostro sentire è rimasto ancorato a schemi pre-tecnologici, e perciò detta un comportamento all'altezza di quegli schemi, ma non all'altezza del mondo creato dalla tecnica. Questa inadeguatezza è stata

ampiamente illustrata da G. Anders che l'ha battezzata *dislivello prometeico*:

Chiamiamo "dislivello prometeico" l'*asincronizzazione* ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti, la distanza che si fa ogni giorno più grande.⁸⁶

Questo dislivello non è una novità storica. In un certo senso potremmo dire che la differenza tra "conservatori" e "progressisti" è misurata dall'ampiezza di questo dislivello, che Marx per primo ha tematizzato quando ha distinto "struttura" e "sovrastruttura", "condizioni di produzione" e "idee dominanti".⁸⁷ Ma nelle epoche pre-tecnologiche il dislivello era contenuto nell'orizzonte antropologico, e perciò sanabile con un confronto, rivoluzionario o riformista, tra classi. Nell'età della tecnica, invece, si è usciti da questo orizzonte, e il confronto è tra l'intera umanità e la tecnica, nel senso che l'umanità è già incapace di percepire, avvertire, immaginare dove la tecnica, che si sviluppa automaticamente e in modo esponenziale al di fuori di qualsiasi orizzonte di senso, condurrà l'uomo e lo trasformerà.

È già un dato di fatto che la nostra *capacità di produzione*, che è illimitata perché l'incremento delle prestazioni tecniche non conosce limite, ha già superato la nostra *capacità di immaginazione* che è limitata, e comunque tale da non consentirci più di comprendere, e al limite di considerare "nostri", gli effetti che l'inarrestabile sviluppo tecnico è in grado di provocare. A paralizzare la nostra forza di immaginazione non è solo la grandezza delle prestazioni tecniche, ma anche l'infinita *parcellizzazione* dei processi lavorativi, meglio nota come "divisione del lavoro", dove, dopo un certo numero di passaggi, in qualsiasi prestazione industriale, commerciale, amministrativa ci troviamo, non siamo più in grado di seguirne la trama, con conseguente destituzione di senso in ordine a quanto andiamo facendo.

Quel che si è detto per l'immaginazione vale anche per la *percezione*. Quanto più si complica un apparato tecnico, quanto più si intreccia con altri apparati, quanto più si ingigantiscono i suoi effetti, tanto più si riduce la nostra capacità di percepire i processi, gli effetti, gli esiti e, se lo pretendessimo, gli scopi, di cui siamo parti e condizioni.

Questo scarto tra produzione tecnica da un lato e immaginazione e percezione umana dall'altro rende *il nostro sentimento inadeguato rispetto alle nostre azioni* che, al servizio della tecnica, producono qualcosa di così *smisurato* da rendere il nostro sentimento incapace di reagire. Nasce allora quel "nichilismo passivo", denunciato da Nietzsche, che scaturisce dal fatto che il "troppo grande" ci lascia "freddi", perché il nostro sentimento di reazione si arresta alla soglia di una certa grandezza, e da "analfabeti emotivi" assistiamo al proliferare delle armi nucleari, alla distruzione del sistema ecologico, a una ricchezza e a una povertà decise più dalle tecniche che regolano il regime economico che dal nostro effettivo lavoro, alla possibilità della comunicazione totale superiore ai contenuti effettivi che abbiamo da comunicare, alla presenza simultanea di tutti gli accadimenti del mondo senza un'adeguata possibilità di assimilazione.

In una lettera del 1963 scritta al figlio di Eichmann, dopo la condanna a morte di suo padre in Israele, G. Anders, nel tentativo di andare alle radici di quella mostruosità che fu lo sterminio di sei milioni di ebrei, scrive:

L'inadeguatezza del nostro sentire non è un semplice difetto fra i tanti; non è neppure soltanto peggiore del fallimento della nostra immaginazione o della nostra percezione; essa è invece addirittura peggiore delle peggiori cose che sono già accadute; e con questo voglio dire che essa è persino peggiore dei sei milioni. Perché? *Perché è questo fallimento che rende possibile la ripetizione di queste terribilissime cose; ciò che facilita il loro accrescersi; ciò che probabilmente rende addirittura inevitabili questa ripetizione e questo aumento.* Infatti ad incepparsi non sono solo i sentimenti dell'orrore, della stima o della compassione, bensì anche il *sentimento della responsabilità*. Per quanto possa sembrare infernale, anche per quest'ultimo valgono le medesime cose che valevano per l'immaginazione e la percezione: *esso si fa tanto più debole quanto più aumenta l'effetto a cui miriamo o che abbiamo già raggiunto; diventa cioè uguale a zero. E questo significa che il nostro meccanismo d'inibizione s'arresta del tutto non appena si sia superato una certa grandezza massima.* E poiché vige questa regola infernale, ora il "mostruoso" ha via libera.⁸⁸

L'esperimento nazista, che non per la sua crudeltà, ma per l'irrazionalità che scaturisce dalla perfetta razionalità di

un'organizzazione che cresce su se stessa al di fuori di ogni orizzonte di senso,⁸⁹ può essere assunto come quell'evento che segna *l'atto di nascita dell'età della tecnica*, oggi può apparire come qualcosa di erratico, di atipico per la nostra epoca o per il nostro modo di sentire. Ma se il nostro sentimento si consegna al "nichilismo passivo" e non si porta all'altezza dell'operare tecnico generalizzato a dimensione globale e senza lacuna, ciascuno di noi resta irretito in quella irresponsabilità individuale che consentirà al totalitarismo della tecnica di procedere indisturbato, senza neppure più il bisogno di appoggiarsi a tramontate ideologie.

7. Non si è ancora fatta sera

Il fatto che la tecnica non sia ancora totalitaria, il fatto che quattro quinti dell'umanità viva di *prodotti* tecnici, ma non ancora di *mentalità* tecnica, non deve confortarci, perché il passo decisivo verso l'"assoluto tecnico", verso la "macchina mondiale" l'abbiamo già fatto, anche se la nostra condizione sentimentale non ha ancora interiorizzato questo fatto, quindi non ne è all'altezza.

C'è una sola speranza, quella che abbiamo incontrato all'origine della tecnica, e che Nietzsche ha sintetizzato in quell'espressione: "L'uomo è un animale non ancora stabilizzato",⁹⁰ volendo con ciò marcare la differenza tra l'animale che vive nel mondo *stabilizzato* dall'istinto e l'uomo che, *non stabilizzato* dall'istinto, può vivere solo grazie alla sua azione, che da subito approda a quelle procedure tecniche che ritagliano, nell'enigma del mondo, un mondo per l'uomo.⁹¹ La storia come successione di autocreazioni, i valori impropriamente attribuiti allo spirito, come libertà, creatività, ideazione, trovano nella carenza biologica la loro radice e nell'agire tecnico la loro espressione.

Dire a questo punto che *la tecnica è l'essenza dell'uomo* significa da un lato dire che, stante l'insufficienza della propria dotazione naturale, senza il fare tecnico l'uomo non sarebbe sopravvissuto, dall'altro che, a compenso della sua carenza biologica, l'uomo dispone di una plasticità nell'adattamento, per cui si potrebbe dire con Gehlen: non che "vive", ma che

“conduce la sua vita”, che “nel mondo prende posizione”,⁹² attraverso procedure di selezione e stabilizzazione con cui raggiunge “culturalmente” quella selettività e stabilità che l’animale possiede “per natura”.

Ma per questo non deve estinguersi la capacità di anticipare, quella capacità che i Greci avevano attribuito a Prometeo, l’inventore delle tecniche, il cui nome significa letteralmente “colui che vede in anticipo [*Pro-metheús*]”.⁹³ È questa la capacità venuta meno all’uomo d’oggi, che non è più in grado di “anticipare” e nemmeno di “immaginare” gli effetti ultimi del suo “fare”. In questa inadeguatezza è il suo massimo rischio, così come nell’ampliamento della sua capacità di comprensione dello “smisurato” che lo attornia la sua flebile speranza.

Questo ampliamento psichico, ben lungi dall’esser sufficiente per dominare la tecnica, evita almeno all’uomo che la tecnica accada a sua insaputa e, da condizione essenziale all’esistenza umana, si traduca in causa della sua estinzione. Con ciò non pensiamo ancora alla soppressione “fisica” dell’uomo, ma alla soppressione della sua cultura, della sua morale, della sua storia. Occorre infatti evitare che l’età della tecnica segni quel punto assolutamente nuovo nella storia, e forse irreversibile, dove la domanda non è più: “Che cosa possiamo fare noi con la tecnica?”, ma: “Che cosa la tecnica può fare di noi?”.

¹ Cfr. il capitolo 5: “La previsione segreta”, e il capitolo 32: “Il mondo biblico e il primato della volontà”.

² Cfr. il capitolo 53, § 9: “Il primato della cultura oggettivata nelle cose sulla cultura soggettiva degli individui come fondamento dell’odierna patologia dell’anima”.

³ È questo un motivo che torna di frequente negli scritti di E. SEVERINO quali: *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, e in particolare al capitolo III: “L’etica della scienza”, pp. 67-86; *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989 e in particolare al capitolo VII: “L’apparato scientifico-tecnologico come scopo dell’ideologia”, pp. 67-73; *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, e in particolare ai capitoli XXIX: “Immoralità della scienza”, pp. 295-305, e XXX: “Cristianesimo e tecnica”, pp. 306-324; *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, e in particolare al capitolo V: “Gli scopi della tecnica”.

⁴ Cfr. il capitolo 36, § 7: “L’assoluto tecnico come ‘cattiva infinità’”.

⁵ Cfr. il capitolo 48, § 8: “L’economia e la personificazione dell’individuo”, il capitolo 49, § 4: “L’economia e la subordinazione dell’identità personale alle leggi dell’organizzazione”, e il capitolo 50, § 2: “L’economia e l’oggettivazione dei rapporti come fondamento della libertà personale”.

⁶ Cfr. il capitolo 35: “Marx e l’annuncio del capovolgimento dei mezzi in fini”.

⁷ N. MACHIAVELLI, *Il principe* (1513), in *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Feltrinelli, Milano 1983, § XVIII, p. 74: "Nelle azioni di tutti li uomini, e massime de' principi, dove non è iudizio da reclamare, si guarda al fine. Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati".

⁸ È questa una tesi cara a G. ANDERS, che in *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), tr. it. *Luomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, il Saggiatore, Milano 1963, a p. 250 scrive: "È già gran tempo che il processo degenerativo della coppia concettuale 'mezzo-fine' si andava preparando. Quali che siano state le fasi di questo processo, mezzo e scopo si sono oggi addirittura scambiate le parti: la fabbricazione di mezzi è diventata oggi lo scopo della nostra esistenza. e si cerca spesso (in tutti i paesi, perché l'evoluzione è generale) di giustificare cose che un tempo avevano avuto valore di scopo, dimostrando come possono venire usate senz'altro quali mezzi e con ottimi risultati (per esempio: lo svago e l'amore, persino la religione). Il titolo del libriccino americano: *Is sex necessary?*, per quanto, naturalmente, ironico, è sintomatico. Ciò che non può provare di essere un mezzo, non trova accesso nell'odierno cosmo di oggetti. Perciò: appunto perché non sono mezzi, gli scopi sono considerati privi di scopo. [...] *Lo scopo degli scopi consiste oggi nell'essere mezzi dei mezzi*. È semplicemente un dato di fatto. E la formulazione è paradossale soltanto perché il fatto è paradossale".

⁹ K. JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958), tr. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1960, p. 294. Lo stesso concetto era già stato anticipato in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), tr. it. *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965, dove, discutendo della "metamorfosi del pianeta in una sola grande fabbrica" (p. 131), Jaspers scrive che: "Se il senso della tecnica è dato dall'unità del modellamento ambientale per gli scopi dell'esserci umano, si verifica una *deviazione* quando la strumentalità degli utensili e delle attività assume un ruolo indipendente, quando, dimenticando lo scopo finale, il mezzo diventa fine, diventa assoluto" (p. 135; corsivo mio).

¹⁰ Cfr. il capitolo 36, § 5: "La società tecnologica e il mutamento della quantità in qualità con conseguente subordinazione della natura e dell'uomo alla tecnica".

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte I: "La scienza della logica", Utet, Torino 1981, §§ 108-109, pp. 302-303: "La variazione del quanto è anche un mutamento della qualità. Lo *smisurato* si ha innanzitutto in quanto una misura, per via della sua natura quantitativa, va oltre la sua determinatezza qualitativa".

¹² G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), tr. it. *Scienza della logica*, Libro I, sezione III: "La misura", Laterza, Bari 1974, vol. I, p. 411: "Il mutamento avviene *a poco a poco*. Ma l'avvenire a poco a poco riguarda semplicemente il lato estrinseco del mutamento stesso, non il suo qualitativo; il rapporto quantitativo precedente, che è infinitamente vicino al susseguente, è pur tuttavia un altro esserci qualitativo. [...] Qui il passaggio è un *salto*; le due qualità sono poste come completamente estrinseche l'una all'altra". E ancora alle pp. 414-415: "La misura esclusiva rimane, nel suo stesso realizzato esser per sé, affetta dal momento di un'esistenza quantitativa, e perciò suscettibile di aumento e decremento sulla scala del quanto, sulla quale i rapporti si mutano. Un qualcosa o una qualità, come quello che riposa sopra tali rapporti, viene spinto al di là di se stesso nello *smisurato* e viene a perdersi per il semplice mutamento della sua grandezza".

¹³ Sul carattere ipotetico del sapere tecnico-scientifico insiste E. SEVERINO in *La filosofia futura*, cit., p. 147: "Il paradiso della tecnica è infatti fondato sulla logica della scienza, cioè su una logica *ipotetica*, che ha rinunciato a presentarsi come verità definitiva e incontrovertibile. Dire che: per quanto elevata e crescente, la felicità del

paradiso dell'Apparato è ipotetica, significa che essa può presentarsi da un momento all'altro come illusoria, e che è inevitabilmente accompagnata dalla consapevolezza di questa possibilità". Lo stesso concetto è ribadito in E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998.

¹⁴ Cfr. il capitolo 47: "La tecnica e la fine della storia".

¹⁵ K. JASPERS, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., "Introduzione", p. 24.

¹⁶ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, Sezione II, p. 155.

¹⁷ Cfr. il capitolo 44, § 1: "L'agire e il fare: il rapporto tra etica e tecnica"; § 2: "Il mondo antico e il primato dell'agire"; § 3: "Il mondo moderno e il primato del fare finalizzato"; § 4: "Il mondo contemporaneo e il primato del fare afinalistico"; nonché il capitolo 51, § 4: "Produzione di massa e deindividuazione".

¹⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, Libro IX, 1050a, 21-24: "Infatti l'opera [*érgon*] è fine [*télos*], e l'atto [*enérgeia*] si identifica con l'opera [*érgon*], e perciò anche il nome stesso di atto [*enérgeia*] deriva da opera [*érgon*] e tende allo stesso significato di atto compiuto [*entelécheia*]".

¹⁹ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, cit., p. 219.

²⁰ Cfr. il capitolo 51: "Cultura di massa e sentimento oceanico".

²¹ Cfr. il capitolo 42: "La tecnica e il crollo delle ideologie".

²² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, § 31, p. 239.

²³ Meister ECKHART, *Das Buch der göttlichen Tröstung* (1312-1314), tr. it. *Il libro della consolazione divina*, in *Trattati e prediche*, Rusconi, Milano 1982, pp. 113-155.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* (1954), tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 22: "Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch".

²⁵ M. HEIDEGGER, *Nur noch ein Gott kann uns helfen* (1976), tr. it. *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1987.

²⁶ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), tr. it. *Considerazioni inattuali, II, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. III, 1, p. 262 (corsivo mio).

²⁷ Sulla riduzione del "tempo" a "passatempo" si veda G. ANDERS, *Sein ohne Zeit* (1954), tr. it. *Essere senza tempo*, in *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, cit., pp. 215-231.

²⁸ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., 1965, vol. V, 2, p. 16.

²⁹ Si veda a questo proposito l'ottimo lavoro di S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.

³⁰ A. SCHOPENHAUER, *Metaphysik der Natur* (1819-1820), tr. it. *Metafisica della natura*, Laterza, Bari, 1993; e *Über den Willen in der Natur* (1836), tr. it. *La volontà nella natura*, Laterza, Bari 1989.

³¹ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 1989, § 57.

³² Cfr. il capitolo 51, § 1: "Identità e riconoscimento".

³³ G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), tr. it. *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 352.

³⁴ S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), tr. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. X, p. 602.

³⁵ H. MARCUSE, *Eros and civilisation* (1955, 1966), tr. it. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968.

³⁶ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 586.

³⁷ L. BINSWANGER, *Erinnerungen an S. Freud* (1955), tr. it. *Ricordi di S. Freud*, Astrolabio, Roma 1971.

³⁸ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. I, capitolo IV, A: "Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza: signoria e servitù", pp. 143-152.

³⁹ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 628.

⁴⁰ Cfr. il capitolo 51, § 1: "Identità e riconoscimento".

⁴¹ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., pp. 626-627.

⁴² Ivi, p. 629

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ C.G. JUNG, *Psychologische Typen* (1921), tr. it. *Tipi psicologici*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, vol. VI, "Definizioni", p. 464.

⁴⁵ Ivi, pp. 464-465.

⁴⁶ Per una più ampia trattazione di questo tema si veda U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 1984.

⁴⁷ C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, in *Opere*, cit., pp. 463-464.

⁴⁸ Ivi, p. 486 (corsivo mio).

⁴⁹ C.G. JUNG, *Zivilisation im Übergang* (1918-1959), tr. it. *Civiltà in transizione*, in *Opere*, cit., vol. I: "Il periodo fra le due guerre", vol. II: "Dopo la catastrofe".

⁵⁰ Per quanto concerne il passaggio dal linguaggio simbolico a valenza mitica al linguaggio concettuale a valenza razionale si veda il capitolo 38: "La verità come efficacia".

⁵¹ C. SINI, *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991, p. 267.

⁵² PLATONE, *Simposio*, 190d-191d: "Un giorno Zeus, volendo castigare l'uomo senza distruggerlo, lo tagliò in due. [...] Da allora ciascuno di noi è il simbolo di un uomo [*Hékastos oûn hemôn estin anthrópou sy'mbolon*]".

⁵³ Cfr. il capitolo 47, § 2: "La tradizione biblica e il tempo storico come proiezione a venire".

⁵⁴ Cfr. il capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica" e, al capitolo 47, § 2, il sottoparagrafo che titola: "Le figure della secolarizzazione: scienza, utopia e rivoluzione".

⁵⁵ *Genesi*, 3, 17-19. Questo tema è stato ampiamente svolto nel capitolo 32: "Il mondo biblico e il primato della volontà".

⁵⁶ Cfr. il capitolo 47, § 3: "L'età della tecnica e il dissolvimento della storia nel fluire insignificante del tempo".

⁵⁷ K. JASPERS, *Philosophie* (1932), tr. it. *Filosofia*, Utet, Torino 1978, "Introduzione", p. 57: "Perché si dà in generale qualcosa, perché non il nulla? [*Warum gibt es überhaupt etwas, warum ist nicht Nichts?*]. È la domanda che Leibniz pose, davanti al cui abisso Kant si intimorì e che Schelling, con uno sforzo che non conobbe sosta, ripropose". Questa stessa domanda ritorna in M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (1953), tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 13: "Perché in generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla? [*Warum ist überhaupt Seiende und nicht vielmehr Nichts?*]".

⁵⁸ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (1929), tr. it. *Che cos'è metafisica?*, in

Segnavia, Adelphi, Milano 1987, p. 71.

⁵⁹ Ivi, p. 70.

⁶⁰ Ivi, p. 67.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Briefüber den "Humanismus"* (1946), tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, cit., p. 284, e *Zur Seinsfrage* (1955), tr. it. *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, cit., p. 367.

⁶² M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, cit., pp. 276-277: "Siamo in generale sulla via giusta per determinare l'essenza dell'uomo se e finché consideriamo l'uomo come un essere vivente tra gli altri, che si distingue rispetto alle piante, agli animali, a Dio? Si può procedere così, si può cioè in tal modo situare l'uomo all'interno dell'ente e considerarlo come un ente tra gli altri. Così facendo si potranno sempre fare astrazioni corrette sull'uomo. Ma si deve anche avere ben chiaro che così l'uomo è definitivamente cacciato nell'ambito dell'essenza dell'*animalitas*, anche quando non lo si assimila all'animale, ma gli si riconosce una differenza specifica. [...] La metafisica pensa l'uomo a partire dall'*animalitas*, e non pensa in direzione della sua *humanitas*. La metafisica si chiude di fronte al semplice fatto essenziale che l'uomo si dispiega solo nella sua essenza [*west*] in quanto è chiamato dall'essere. Solo a partire da questo reclamo, l'uomo 'ha' trovato dove la sua essenza abita. Solo a partire da questo abitare egli 'ha' il 'linguaggio' come dimora che conserva alla sua essenza il carattere estatico. Lo stare nella radura dell'essere, lo chiamo e-sistenza dell'uomo. Solo all'uomo appartiene un tal modo d'essere".

⁶³ Ivi, p. 278.

⁶⁴ G.W. LEIBNIZ, *Essai de theodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), tr. it. *Saggi di teodicea*, Zanichelli, Bologna 1973, capitolo I, § 25.

⁶⁵ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. I: "La logica oggettiva", Libro I: "La dottrina dell'essere", pp. 100-101: "La parola *aufheben* ha nella lingua tedesca il doppio senso, per cui val quanto conservare, *ritenere*, e nello stesso tempo quanto far cessare, *metter fine*. Il conservare stesso racchiude già in sé il negativo, che qualcosa è elevato dalla sua immediatezza e quindi da un'esistenza aperta agli influssi estranei, al fine di ritenerlo - Così il tolto è insieme conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato. - Le accennate due determinazioni dell'*aufheben* possono essere date lessicalmente come *due significati* della parola. Ma dovrebbe a questo proposito cagionar sorpresa che una lingua sia venuta a servirsi di una sola e medesima parola per due determinazioni opposte. Il pensiero speculativo si rallegra quando trova in una lingua parole che hanno in se stesse un significato speculativo".

⁶⁶ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, tr. it. *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VIII, 1, fr. 2 (127), p. 112.

⁶⁷ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, tr. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., 1971, vol. VIII, 2, fr. 9 (35), p. 12.

⁶⁸ Cfr. in questo capitolo il § 2: "Il crollo del regno dei fini e la caduta del senso".

⁶⁹ M. HEIDEGGER, *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, cit., p. 367.

⁷⁰ GORGIA, *Della natura*, DK, fr. B 3. Sulla "sofistica" come anticipatrice del nichilismo che viene in luce nell'età della tecnica, si vedano le pagine illuminanti di E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, cit., pp. 69-72.

⁷¹ M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort: "Gott ist tot"* (1953), tr. it., *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 238.

⁷² F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., vol. VIII, 2, fr. 11 (411), § 3, p. 393.

⁷³ Ivi, § 4, p. 393

⁷⁴ Ivi, §§ 1-2, pp. 392-393.

⁷⁵ Ivi, fr. 9 (35), pp. 12-13. Sul nichilismo nietzscheano nella sua duplice accezione di "nichilismo passivo" e "nichilismo attivo" si veda di K. GALIMBERTI, *Nietzsche*, Feltrinelli, Milano (in corso in stampa), e in particolare il capitolo VI: "Il nichilismo passivo come espressione della *décadence*", e il capitolo VII: "Il nichilismo attivo e la sua connessione con la volontà di potenza".

⁷⁶ Si veda a questo proposito: U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, cit., e in particolare l'"Introduzione" che ha per titolo: "L'indifferenza della terra", pp. 13-19.

⁷⁷ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., 1973, vol. VI, 1, p. 175.

⁷⁸ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, cit., p. 290.

⁷⁹ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, cit., vol. VIII, 1, fr. 5 (71), § 6, pp. 201-202.

⁸⁰ K. JASPERS, *Die Schuldfrage* (1945), tr. it. *La questione della colpa*, Cortina, Milano 1996, p. 73; *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 553.

⁸¹ Cfr. Parte I: "Simbologia della tecnica: La scena del Caucaso".

⁸² U. GALIMBERTI, *La terra senza il male*, cit., Parte I, capitolo 4: "L'ambivalenza simbolica", pp. 53-62.

⁸³ K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie* (1913-1959), tr. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1964, p. 30: "Ad evitare ambiguità ed oscurità impiegheremo sempre l'espressione 'comprendere [*verstehen*]' per la visione intuitiva dello spirito dal di dentro. Non chiameremo mai comprendere, ma 'spiegare [*erklären*]' il conoscere i nessi causali oggettivi che sono sempre visti dal di fuori. 'Comprendere' e 'spiegare' hanno dunque un significato preciso". Sul significato della "psicologia comprensiva" di Jaspers e sulla svolta metodologica introdotta nella lettura dell'universo psichico si veda U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 176-186.

⁸⁴ Cfr. il capitolo 16, § 4: "L'esonero e il simbolo".

⁸⁵ Sia pure non nel senso qui discusso, questo tema era stato intuito e in qualche modo anticipato da H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), tr. it. *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Bari 1995, in particolare nei capitoli 2 e 3 dove si discute di "religione statica" e "religione dinamica", pp. 73-194.

⁸⁶ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, cit., p. 24.

⁸⁷ K. MARX, F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie* (1845-1846, inedita fino al 1932), tr. it. *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere Complete*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. V, Libro I: "Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti: Feuerbach, B. Bauer e Stirner".

⁸⁸ G. ANDERS, *Wir Eichmannsöhne* (1964), tr. it. *Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze 1995, p. 34.

⁸⁹ A proposito del nazismo come perfetta organizzazione del lavoro razionalmente regolato, dove "sterminare" assumeva il semplice significato di "lavorare", si veda G. SERENY, *Into that Darkness* (1974), tr. it. *In quelle tenebre*, Adelphi, Milano 1994. Un passo tra i più salienti dell'intervista che Gitta Sereny fece a Franz Stangl, comandante del campo di sterminio di Treblinka, è qui riportato al capitolo 51, § 4: "Produzione di massa e deindividuação".

⁹⁰ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, cit., 1972, vol. VI, 2, § 62, p. 68.

⁹¹ Cfr. Parte II: "Genealogia della tecnica: l'incompiutezza umana".

⁹² A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 43. A questo tema è stato qui dedicato il capitolo 16: "Per una rifondazione della psicologia. Un modello: *L'uomo* di Arnold Gehlen".

⁹³ Cfr. Parte I: "Simbologia della tecnica: la scena del Caucaso".

Indice delle opere citate

- AGOSTINO DI TAGASTE, *De magistro* (389), tr. it. *Il maestro*, in *Il maestro e la parola*, Rusconi, Milano 1993.
- , *De vera religione* (389-391), tr. it. *La vera religione*, in *Il filosofo e la fede*, Rusconi, Milano 1989.
- , *Confessiones* (401), tr. it. *Confessioni*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1992-1997.
- , *De civitate Dei* (413-426), tr. it. *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984.
- , *In Iohannis evangelium tractatus* (414-416), tr. it. *Commento al vangelo di S. Giovanni*, Città Nuova, Roma 1968, vol. XXIV, 1.
- , *In epistulam Iohannis ad Parthos* (415), tr. it. *Commento alla prima lettera di Giovanni*, in *Amore assoluto e “Terza navigazione”*, Rusconi, Milano 1994.
- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, Laterza, Bari 1996.
- ALTHUSIUS J., *Politica methodice digesta* (1603), Harvard University Print, Cambridge, Massachusetts 1932.
- ANASSIMANDRO, *Frammenti*, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966), tr. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983.
- ANDERS G., *Sein ohne Zeit* (1954), tr. it. *Essere senza tempo*, in *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit.
- , *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956), tr. it. *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, il Saggiatore, Milano 1963.
- , *Wir Eichmannsöhne* (1964), tr. it. *Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze 1995.
- , *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), tr. it. *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri,

Torino 1992.

ANDREELLA F., *Il corpo sospeso*, Il Cardo, Venezia 1994.

APOLLONIO RODIO, *Argonautiche*, Rizzoli, Milano 1986.

ARISTOTELE, *Topici, Fisica, Dell'anima, Della memoria e della reminiscenza, Metafisica, Etica a Nicomaco, Etica eudemia, Politica, Problemi*, in *Opere*, Laterza, Bari 1973.

AVERROÈ, *Commentarium magnum in De Anima*, Crawford, Cambridge (Mass.) 1953.

BACCHILIDE, *Bacchylides carmina cum fragmenta*, a cura di B.

SNELL, H. MAELER, Leipzig 1970.

BACHELARD G., *L'eau et les rêves*, Corti, Paris 1942.

BACONE F., *Temporis partus masculus* (1602-1603), tr. it. *Il parto maschio del tempo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986.

–, *The two books of proficiencie advancement of learning divine and humane* (1605), successivamente rielaborato, ampliato e pubblicato in lingua latina sotto il titolo: *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), tr. it. *La dignità e il progresso del sapere divino ed umano*, in *Scritti filosofici*, cit.

–, *Cogitata et Visa* (1607-1609), tr. it. *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in *Scritti filosofici*, cit.

–, *Redargutio philosophiarum* (1608), tr. it. *La confutazione delle filosofie*, in *Scritti filosofici*, cit

–, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), tr. it. *La grande instaurazione, Parte seconda: Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, cit.

–, *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* (1620), tr. it. *Preparazione alla storia naturale e sperimentale*, in *Scritti filosofici*, cit.

–, *Historia ventorum* (1622), in *The works of Francis Bacon* a cura di R. L. ELLIS, J. SPEDDING, D.D. HEATH, London 1857-1859, in ristampa fotostatica, Fromann, Stuttgart 1962, vol. VII.

–, *New Atlantis* (1627), versione latina: *Nova Atlantis* (1638), tr. it. *La nuova Atlantide*, in *Scritti filosofici*, cit.

BARON E., *Géographie*, in *Classe de philosophie*, Edition de l'École, Paris 1962.

BARONE F., *Introduzione* a G.W. LEIBNIZ, *Scritti di logica*, Laterza, Bari 1992, vol. I.

BARTOLOMMEI S., *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995.

BATAILLE G., *La notion de dépense* (1933), tr. it. *La nozione di dépense*, in *La parte maledetta*, Bertani, Verona 1972, riedito con il titolo *Il dispendio*, Armando, Roma 1997.

BAUDRILLARD J., *Pour une critique de l'économie politique du signe* (1972), tr. it. *Per una critica dell'economia politica del segno*,

Mazzotta, Milano 1974.

–, *L'échange symbolique et la mort* (1976), tr. it. *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979.

BENVENISTE E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II: *Pouvoir, droit, religion* (1969), tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II: *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976.

BERGSON H., *L'évolution créatrice* (1907), tr. it. *L'evoluzione creatrice*, Laterza, Bari 1957.

–, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), tr. it. *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Bari 1995.

BERKELEY G., *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710), tr. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Utet, Torino 1996.

Biblia Sacra editio Monacorum Abbatiae Pont. Sancti Hieronymi, in *Urbe OSB*, Marietti, Casale Monferrato 1959: *Genesi*, *Deuteronomio*.

BINSWANGER L., *Erinnerungen an S. Freud* (1955), tr. it. *Ricordi di S. Freud*, Astrolabio, Roma 1971.

BIRAL A., *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Bari 1997.

BLACK M., *Metaphor*, in *Models and metaphors*, Cornell University Press, Ithaca and London 1962.

BOLK L., *Die Topographie der Orbita beim Menschen und Anthropoiden und ihre Bedeutung für die Frage nach der Beziehung zwischen Menschen und Affenschädel*, Amsterdam 1919.

–, *Die Entstehung des Menschenkinnes. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Unterkiefers*, Amsterdam 1924.

–, *Das Problem der Menschenwerdung. Vortrag*, Jena 1926.

BONTADINI G., *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana* (1947), in *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 1-123.

–, *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno* (1952), in *Studi di filosofia moderna*, cit., pp. 125-447.

BOYD R., *Metaphor and theory change: what is "Metaphor" a metaphor for?* (1979), tr. it. *Metafora e mutamento delle teorie: la "metafora" di che cosa è metafora?*, in *La metafora nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1983.

BRUNO G., *De la causa, principio et uno* (1584-1585), Sansoni, Firenze 1955.

CACCIARI M., *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990.

–, FORTE B., VITIELLO E., *Sull'inizio e la fine della storia*, in "Il Pensiero", Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995; riedito con il titolo *Filosofia e cristianesimo. Dialogo sull'inizio e la fine della storia*, Parresía, Napoli 1997.

CAMBIANO G., *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971.

CAMPANELLA T., *La città del sole* (1602, pubblicata nel 1623), Adelphi, Milano 1995

CARRANO A., *Introduzione* a W. VON HUMBOLDT, *Scritti sul linguaggio*, Guida, Napoli 1989.

CICERONE M.T., *De natura deorum*, tr. it. *La natura divina*, Rizzoli, Milano 1992.

–, *Tusculanae*, tr. it. a cura del Centro di studi ciceroniano, Mondadori, Milano 1970.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, in O. STÄHLIN (a cura di), *Griechische christliche Schriftsteller*, Berlin 1972.

COLLI G., *La sapienza greca*, vol. I: *Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 1977.

COLLINI P., *Wanderung. Il viaggio dei romantici*, Feltrinelli, Milano 1996.

COMTE A., *Cours de philosophie positive* (1830-1842), tr. it. *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino 1967.

CONDORCET J.-A.-N. CARITAT DE, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Agasse, Paris 1795.

COTRONEO G., *Il "dileguare" della prima certezza*, in M. PERA (a cura di), *Il mondo incerto*, Laterza, Bari 1994.

CULLMANN O., *Christus und die Zeit*, Zollikon, Zürich 1946.

CURI U., *Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli, Milano 1995.

DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia* (1313-1321), Editrice italiana di cultura, Roma 1959.

DARWIN CH., *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life* (1859), tr. it. *Sull'origine della specie per selezione naturale, ovvero la conservazione delle razze più favorite nella lotta per l'esistenza*, Boringhieri, Torino 1967.

DE GIOVANNI B., *Che significa oggi pensare la politica?*, in "La Politica", 1, Firenze 1985.

DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie* (1962), *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992.

–, *Nietzsche* (1965), tr. it. *Nietzsche*, Bertani, Verona 1977.

DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale*, Boringhieri, Torino 1958.

–, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959.

DEMOCRITO, *Frammenti*, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966), tr. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983.

DERRIDA J., *La dissémination* (1972), tr. it. *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989.

DESCARTES R., *Discours de la méthode* (1637), tr. it. *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986, vol. 1.

–, *Meditationes de prima philosophia* (1641), tr. it. *Meditazioni*

metafisiche sulla filosofia prima, in *Opere filosofiche*, cit., vol. 2.

–, *Lettres sur la morale. Correspondance avec la Princesse Elisabeth, Chanut et la Reine Christine* (1643-1649), tr. it. *Lettere sulla morale*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. 4.

–, *Passions de l'âme* (1647), tr. it. *Le passioni dell'anima*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. 4.

– *L'Homme* (1664), tr. it. *L'Uomo*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. 1.

DESTUTT DE TRACY A.L.C., *Eléments d'idéologie* (1801-1817), Bruxelles 1826.

DEWEY J., *Human nature and conduct* (1922), tr. it. *Natura e condotta dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1958.

–, *The quest for certainty* (1929), tr. it. *La ricerca della certezza*, La Nuova Italia, Firenze 1966.

DILTHEY W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für Gesellschaft und Geschichte* (1883), in *Gesammelte Schriften*, Stuttgart-Göttingen, vol. I, 1979, tr. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, Paravia, Torino 1949.

–, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, 1982.

–, *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895-1896), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, 1982.

DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, Laterza, Bari 1983.

DI PAOLA F.G., *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1984.

DUBOIS M.-E., *Biologie générale*, Paris 1930.

DUMONT L., *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications* (1966), tr. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991.

–, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (1977), tr. it. *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano 1984.

–, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (1983), tr. it. *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993.

DÜRING I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (1966), tr. it. *Aristotele*, Mursia, Milano 1976.

DURKHEIM E., *De la division du travail social* (1893), tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1971.

ECKHART J. (Meister Eckhart), *Das Buch der göttlichen Tröstung* (1312-1314), tr. it. *Il libro della consolazione divina*, in *Trattati e prediche*, Risconi, Milano 1982.

EMPEDOCLE, *Frammenti*, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966), tr. it. *I presocratici. Testimonianze e*

frammenti, Laterza, Bari 1983.

ENGELS F., *Dialektik der Natur* (1873-1883), tr. it. *Dialettica della natura*, in *Marx Engels Opere Complete*, vol. XXV, Editori Riuniti, Roma 1974.

–, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888.

EPITTETO, *Manuale*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1914.

ERACLITO, *Frammenti*, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966), tr. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983.

ERODOTO, *Storie*, Sansoni, Firenze 1967.

ESCHILO, *Le supplici, Prometeo incatenato, Agamennone, Palamede*, in *Tragedie e frammenti*, Utet, Torino 1987.

ESIODO, *Teogonia, Opere e giorni*, in *Opere*, Utet, Torino 1977.

EUCLIDE, *Elementi*, in *Gli elementi di Euclide e la critica antica e moderna*, Zanichelli, Bologna 1930-1935.

EURIPIDE, *Ipsipile*, in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, Sansoni, Firenze 1970.

EUSEBIO DI CESAREA, *Praeparatio evangelica*, Oxford 1903.

FADINI U., *Il corpo imprevisto*, Franco Angeli, Milano 1988.

FAGGIN G. (a cura di), *Inni orfici*, Asram Vidya, Roma 1986.

FARRINGTON B., *History of greek science* (1944), tr. it. *Storia della scienza greca*, Mondadori, Milano 1964.

–, *Head and hand in ancient Greece* (1947), tr. it. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, Milano 1976.

FERRARI A., *Crono. Tempo del mito e miti del tempo*, in AA.VV., *Il tempo, l'uomo, la natura*, pubblicazione a cura della Regione Piemonte, Torino 1995.

FESTINGER L., *A theory of cognitive dissonance* (1956), tr. it. *Teoria della dissonanza cognitiva*, Angeli, Milano 1973.

FEUERBACH L., *Das Wesen des Christentums* (1841), tr. it. *L'essenza del cristianesimo*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994.

FICHTE J.G., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794), tr. it. *Dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1993.

–, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), tr. it. *Sistema di etica*, Laterza, Bari 1994.

–, *Wissenschaftslehre Königsberg* (1807), tr. it. *Dottrina della scienza. Esposizione del 1807*, Guerini e associati, Milano 1995.

FISCHER E., *Die Rassenmerkmale des Menschen als Domestikationserscheinung*, in "Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie", 18, 1914.

FORTE B., NATOLI S., *Delle cose ultime e penultime*, Mondadori, Milano 1997.

FOUCAULT M., *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), tr. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1963.

FREUD S., *Die Abwehr-Neuropsychosen* (1894), tr. it. *Le neuropsicosi da difesa*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967-1993, vol. II.

–, *Entwurf einer Psychologie* (1895), tr. it. *Progetto di una psicologia*, in *Opere*, cit. vol. II.

–, *Die Traumdeutung* (1900), tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, cit., vol. III.

–, *Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908), tr. it. *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, in *Opere*, cit., vol. V.

–, *Über den Gegensinn der Urworte* (1910), tr. it. *Significato opposto delle parole primordiali*, in *Opere*, cit., vol. VI.

–, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)* (1910), tr. it. *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (Dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, in *Opere*, cit., vol. VI.

–, *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens* (1910-1917), tr. it. *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, in *Opere*, cit., vol. VI.

–, *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (1911), tr. it. *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in *Opere*, cit., vol. VI.

–, *Zur Technik der Psychoanalyse* (1911-1912), tr. it. *Tecnica della psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. VI.

–, *Über nuerotische Erkrankungstypen* (1912), tr. it. *Modi tipici di ammalarsi nervosamente*, in *Opere*, cit., vol. VI.

–, *Totem und Tabu* (1912), tr. it. *Totem e tabù*, in *Opere*, cit., vol. VII.

–, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1914), in *Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse* (1913-1914), tr. it. *Ricordare, ripetere e rielaborare*, in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. VII.

–, *Zur Einführung des Narzissmus* (1914), tr. it. *Introduzione al narcisismo*, in *Opere*, cit., vol. VII.

–, *Triebe und Triebschicksale*, in *Metapsychologie* (1915), tr. it. *Pulsioni e loro destini*, in *Metapsicologia*, in *Opere*, cit., vol. VIII.

–, *Die Verdrängung*, in *Metapsychologie* (1915), tr. it. *La rimozione*, in *Metapsicologia*, cit.

–, *Das Unbewusste*, in *Metapsychologie* (1915), tr. it. *L'inconscio*, in *Metapsicologia*, cit.

- , *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (1915), tr. it. *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in *Opere*, cit., vol. VIII.
- , *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), tr. it. *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. VIII.
- , *Jenseits des Lustprinzips* (1920), tr. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, cit. vol. IX.
- , *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), tr. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, cit., vol. IX.
- , *Das Ich und das Es* (1922), tr. it. *L'Io e l'Es*, in *Opere*, cit., vol. IX.
- , *Hemmung, Symptom und Angst* (1926), tr. it. *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *Opere*, cit., vol. X.
- , *Die Zukunft einer Illusion* (1927), tr. it. *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, cit., vol. X.
- , *Dostojewski und die Vätertötung* (1928), tr. it. *Dostoevskij e il parricidio*, in *Opere*, cit., vol. X.
- , *Dr. Ernest Jones (Zum 50. Geburtstag)* (1929), tr. it. *Il dottor Ernest Jones (per il cinquantesimo compleanno)*, in *Opere*, cit., vol. X.
- , *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), tr. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, cit., vol. X.
- , *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere*, cit., vol. XI.
- , *Abriss der Psychoanalyse* (1938), tr. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. XI.
- GALILEI G., *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), Barbera, Firenze 1929-1934, vol. VII.
- GALIMBERTI K., *Nietzsche*, Feltrinelli, Milano (in corso di stampa).
- GALIMBERTI U., *Introduzione a M. HEIDEGGER, Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia 1973.
- , *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente* (1975), il Saggiatore, Milano 1996.
- , *Linguaggio e civiltà* (1977), Feltrinelli, Milano (in corso di stampa).
- , *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979.
- , *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- , *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 1984.
- , *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 1987.
- , *Introduzione a PLATONE, Simposio*, Feltrinelli, Milano 1995.
- GALLINI C., *Introduzione a E. DE MARTINO, La fine del mondo*, Einaudi, Torino 1977.
- GAUTHIER R.A., *La morale d'Aristote*, Paris 1958.
- GEHLEN A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der*

Welt (1940), tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

–, *Ein Bild vom Menschen* (1941), tr. it. *Una immagine dell'uomo*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990.

–, *Zur Systematik der Anthropologie* (1942), tr. it. *Per la sistematica dell'antropologia*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit.

–, *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957), tr. it. *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugarco, Milano 1984.

–, *Zur Geschichte der Anthropologie* (1957), tr. it. *Per la storia dell'antropologia* in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit.

–, *Über instinktives Ansprechen auf die Wahrnehmungen* (1961), tr. it. *Sulla reattività istintiva delle percezioni*, in *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit.

–, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen* (1961), tr. it. *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, Il Mulino, Bologna 1987.

–, *Über kulturelle Evolutionen*, in *Die Philosophie und die Fragen nach dem Fortschritt*, München 1964.

–, *Anthropologische Ansicht der Technik*, in H. FREYER, J.C. PAPALEKAS, G. WEIPPERT, *Technik im technischen Zeitalter*, Düsseldorf 1965.

GIAMBILICO, *Vita pitagorica*, Laterza, Bari 1973.

–, *La scienza matematica comune*, in *Il numero e il divino*, Rusconi, Milano 1995.

GIOVANNI Evangelista, *Vangelo di Giovanni, Prima lettera di Giovanni*, in *Biblia Sacra*, Marietti, Casale Monferrato 1959.

GOETHE J.W., *Gespräche*, in *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, a cura di E. BEUTLER, Zürich 1966.

GOLDSTEIN A., *Meaning reference and theory change*, University of Michigan, 1978.

GOLDSTEIN K., *Der Aufbau des Organismus*, Nijhoff, Den Haag 1934.

GORGIA, *Della natura*, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966), tr. it., *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983.

–, *Encomio di Elena*, in DIELS-KRANZ, *I presocratici*, cit.

GUÉNON R., *Le règne de la quantité et les signes des temps* (1945), tr. it. *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Adelphi, Milano 1982.

GUILLAUME P., *La formation des habitudes*, PUF, Paris 1947.

HABERMAS J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1984.

- , *Erkenntnis und Interesse* (1968), tr. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1983.
- , *Theorie und Praxis* (1971), tr. it. *Prassi politica e teoria della società*, Il Mulino, Bologna 1973.
- , *Kultur und Kritik* (1973), tr. it. *Cultura e critica*, Einaudi, Torino 1980.
- , *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1984.
- HALLER C.L. VON, *Restauration der Staatswissenschaften oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen gegenübergestellt*, Bern 1816-1834.
- HEGEL G.W.F., *Jenaer Systementwürfe II* (1801-1806), in *Gesammelte Werke*, Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1971, vol. VII.
- , *Jenenser Realphilosophie* (1804-1806), in *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, a cura di G. LASSON, Leipzig 1932, vol. I.
- , *Phänomenologie des Geistes* (1807), tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963.
- , *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), tr. it. *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974.
- , *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte I: “La scienza della logica”, Utet, Torino 1981; Parte II: “Filosofia della natura” e Parte III: “Filosofia dello spirito”, Laterza, Bari 1963.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837), tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1963.
- , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1840-1844), tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- , *Sul concetto di filosofia della natura*, testo inedito pubblicato ne “Il giornale di metafisica”, anno IV, 2, 1982.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit* (1927), tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978.
- *Was ist Metaphysik?* (1929), tr. it. *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
- , *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), tr. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit.
- , *Hegel's Phänomenologie des Geistes* (1930-1931), tr. it. *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988.
- , *Vom Wesen der Wahrheit* (1931-1932), tr. it. *L'essenza della verità*, Adelphi, Milano 1997.

- , *Überwindung der Metaphysik* (1936-1951), tr. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- , *Die Zeit des Weltbildes* (1938), tr. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- , *Vom Wesen und Begriff der Phy'sis. Aristoteles, Physik, B1* (1940), tr. it. *Sull'essenza e sul concetto della phy'sis. Aristotele, Fisica B1*, in *Segnavia*, cit.
- , *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942), tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit.
- , *Brief über den "Humanismus"* (1946), tr. it. *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia*, cit.
- , *Der Spruch des Anaximander* (1946), tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, cit.
- , *Wozu Dichter?* (1946), tr. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, cit.
- , *Das Ding* (1951), tr. it. *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit.
- , *Wissenschaft und Besinnung* (1953), tr. it. *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, cit.
- , *Nietzsches Wort: "Gott ist tot"* (1953), tr. it. *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, cit.
- , *Einführung in die Methaphysik* (1953), tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.
- , *Die Frage nach der Technik* (1954), tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit.
- , *Was heisst Denken?* (1954), tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971.
- , *Zur Seinsfrage* (1955), tr. it. *La questione dell'essere*, in *Segnavia*, cit.
- , *Der Satz vom Grund* (1957), tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.
- , *Gelassenheit* (1959), tr. it. *L'abbandono*, Il melangolo, Genova 1983.
- , *Unterwegs zur Sprache* (1959), tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.
- , *Nietzsche* (1961), tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.
- , *Nur noch ein Gott kann uns helfen* (1976), tr. it. *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1987.
- HELVÉTIUS C.A., *De l'esprit* (1758), Fayard, Paris 1988, tr. it. *Dello spirito*, a cura di A. POSTIGLIOLA, Roma 1970.
- , *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (1772), Fayard, Paris 1989, tr. it. *L'uomo. Le sue facoltà intellettuali e la sua educazione*, a cura di A. BRUNO, Lecce 1977.
- HERDER J.G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772),

tr. it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, Roma-Mazara del Vallo 1954.

–, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), tr. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Laterza, Bari 1992.

HOBBS TH., *Elementorum philosophiae sectio tertia: De cive* (1642), tr. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche*, vol. I, Utet, Torino 1971.

–, *Leviathan* (1651), tr. it. *Leviatano*, Laterza, Bari 1992.

–, *Elementorum philosophiae sectio secunda: De homine* (1658), tr. it. *Elementi di filosofia: Il corpo – L'uomo*, Utet, Torino 1972.

HOLBACH P.-H. D. barone di, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770), tr. it. *Sistema della natura*, Utet, Torino 1978.

HORKHEIMER M., *Eclipse of reason* (1947), edizione tedesca: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967), tr. it. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969.

–, ADORNO TH.W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.

HÜBNER K., *Die Wahrheit des Mythos. Mythische Welterfahrungen im wissenschaftlichen Zeitalter* (1985), tr. it. *La verità del mito*, Feltrinelli, Milano 1990.

HUMBOLDT W. VON, *Essai sur les langues du nouveau continent* (1812), in A. LEITZMANN (a cura di), *Gesammelte Schriften*, Berlin 1903 e sgg., vol. III; tr. it. parziale *Saggio sulle lingue del nuovo continente*, in *Scritti sul linguaggio*, Guida, Napoli 1989.

–, *Über das vergleichende Sprachstudium in Bezug auf den verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (1820), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, tr. it. parziale *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo del linguaggio*, in *Scritti sul linguaggio*, cit.

–, *Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus* (1824), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V.

–, *Über die Kawisprache auf der Insel Java*, opera preceduta da una famosa *Introduzione* che ha guadagnato una sua autonomia sotto il titolo *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836-1838, postuma), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol., VII,1; tr. it. dell'*Introduzione* col titolo *Il linguaggio nell'evoluzione dei popoli*, in G. MARCOVALDI (a cura di), *Scritti di estetica*, Firenze 1934.

HUME D., *A treatise of human nature. Being an attempt to introduce the experimental method reasoning into moral subjects*

(1739), tr. it. *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1987, vol. I.
–, *An enquiry concerning human understanding* (1758), tr. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, Laterza, Bari 1987, vol. II.

HUSSERL E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* (1934-1937, pubblicata nel 1954), tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1972.

–, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950), tr. it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960.

HYPPOLITE J., *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel* (1946), tr. it. *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1972.

IPPOCRATE, *Male sacro, Il regime*, in *Opere*, Utet, Torino 1976.

IPPOLITO ROMANO, *Refutatio omnium haeresium*, in P. WENDLAND (a cura di), *Grieschisch-christliche Schriftsteller*, Berlin 1916, vol. 26.

JACOB F., *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* (1970), tr. it. *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, Einaudi, Torino 1971.

JAMES W., *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking* (1907), tr. it. antologica *Il significato del pragmatismo*, in *Il pragmatismo*, Utet, Torino 1970.

JASPERS K., *Allgemeine Psychopathologie* (1913-1959), tr. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1964.

–, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), tr. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950.

–, *Philosophie* (1932), tr. it. *Filosofia*, Utet, Torino 1978.

–, *Descartes und die Philosophie*, W. de Gruyter & Co., Berlin 1937.

–, *Wesen und Wert der Wissenschaft* (1938), tr. it. *La natura e il valore della scienza*, in *La mia filosofia*, Einaudi, Torino 1946.

–, *Die Schuldfrage* (1945), tr. it. *La questione della colpa*, Cortina, Milano 1996.

–, *Von der Wahrheit* (1947), Piper, München 1958, tr. it. antologica *Sulla verità*, La Scuola, Brescia 1970.

–, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), tr. it. *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965.

–, *Philosophische Autobiographie* (1956), tr. it. *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969.

–, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958), tr. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1960.

–, *Kleine Schule des philosophischen Denkens* (1965), tr. it. *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Comunità, Milano 1968.

JONAS H., *The gnostic religion* (1958), tr. it. *Lo gnosticismo*, Sei,

Torino 1973.

–, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

JONES E., *Rationalization in everyday life*, in "Journal of abnormal psychology", London 1908, vol. III.

JUNG C.G., *Psychologische Typen* (1921), tr. it. *Tipi psicologici*, in *Opere*, Boringheri, Torino 1969-1993, vol. VI.

–, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogma* (1942), tr. it. *Saggio d'interpretazione del dogma della Trinità*, in *Opere*, cit., vol. XI.

KANT I., *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959.

–, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), tr. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1956.

–, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* (1785), tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994.

–, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1955.

–, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), tr. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1960.

– *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), tr. it. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 1969.

KIERKEGAARD S., *Papirer* (1834-1855), tr. it. *Diario*, Morcelliana, Brescia 1963.

KLEIST H. VON, *Briefe*, in *Sämtliche Werke und Briefe*, München 1961, vol. II, tr. it. *Lettere*, Vallecchi, Firenze 1962.

–, *Von der Überlegung. Eine Paradoxe*, in "Berliner Abendblätter" (1805-1806), in *Sämtliche Werke und Briefe*, cit., vol. II.

–, *Über das Marionettentheater* (1810), tr. it. *Sul teatro delle marionette*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1959.

KOSSELLECK R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), tr. it. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.

KOTT J., *The eating of Gods* (1970), tr. it. *Mangiare Dio. Una interpretazione della tragedia greca*, Il Formichiere, Milano 1977.

KUHN TH. S., *Metaphor in science* (1979), tr. it. *La metafora nella scienza*, in *La metafora nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1983.

LA MATTIE J.O. DE, *L'homme machine* (1747), Edizione critica a cura di A. VERTANIAN, Princeton 1960; tr. it. *antologica in Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1978.

–, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, (1789), Hachette, Paris 1900.

LAO-TZU, *Tao Tê Ching*, Adelphi, Milano 1973.

LASCH CH., *The minimal Self. Psychic survival in troubled times* (1984), tr. it. *L'Io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 1985.

-, *The true and only heaven. Progress and its critics* (1991), tr. it. *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, Milano 1992.

LE BON G., *Psychologie des foules* (1895), tr. it. *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1970.

LEIBNIZ G.W., *Lettera a E.W. Tschirnhaus del maggio 1678*, in *Scritti di logica*, Laterza, Bari 1992, vol. II.

-, *De scientia universalis seu calculo philosophico* (1686), tr. it. *Sulla scienza universale o calcolo filosofico. Sulla caratteristica*, in *Scritti di logica*, cit., vol. I.

-, *Discours de méthaphisique* (1686), tr. it. *Discorso di metafisica*, in *Saggi filosofici e lettere*, Laterza, Bari 1963.

-, *Leibniz' bref till Sparfvenfelt* (1695-1700), in "Antiqvarisk Tidskrift för Sverige", 1884-1885, vol. VII.

-, *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* (1697), tr. it. *Osservazioni sulla parte generale dei "Principia" di Cartesio*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1967-1968, vol. II.

-, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705), tr. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II.

-, *Brevis designatio meditationum de originibus gentium, ductis potissimum ex indicio linguarum* (1710), in ID., *Opera omnia, nunc primum collecta*, in *classes distribuita praefationibus et indicibus exornata*, a cura di L. DUTENS, Genève 1768, vol. IV, 2; tr. it. *parziale Breve raccolta di riflessioni sulle origini dei popoli, basate soprattutto sulla testimonianza delle lingue*, in L. PERISSINOTTO (a cura di), *Logica e linguaggio in Leibniz e nella filosofia del XVII secolo*, Paravia, Torino 1989.

-, *Essai de theodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), tr. it. *Saggi di teodicea*, Zanichelli, Bologna 1973.

-, *Principes de philosophie ou Monadologie* (1714), tr. it. *Monadologia*, in *Saggi filosofici e lettere*, cit.

-, *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, a cura di L. COUTURAT, Paris 1903, ristampa anastatica Olms, Hildesheim 1966.

-, *De connexion inter res et verba, seu potius de origine linguarum* (s.d.), in *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, cit.; tr. it., *Della connessione tra cose e parole, o piuttosto sull'origine delle lingue*, in L. PERISSINOTTO (a cura di), *Logica e linguaggio in Leibniz e nella filosofia del XVII secolo*, cit.

–, *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*, a cura di U. PORKSEN, Reclam, Stuttgart 1983.

LESSING G.E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), tr. it. *L'educazione del genere umano*, Laterza, Bari 1951.

LÉVI-STRAUSS C., *Race et histoire* (1952), tr. it. *Razza e storia*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967.

–, *Le totémisme aujourd'hui* (1962), tr. it. *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1976.

LIDZBARSKI M., (a cura di), *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen 1925.

LIEPMANN H., *Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken*, Berlin 1905.

LOCKE J., *An essay concerning human understanding* (1690), tr. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Bari 1994.

–, *Some considerations on the consequences of the lowering of interest and raising the value of money* (1691), in *The works in ten volumes*, London 1827 (ristampa, Aalen 1963), vol. V, pp. 3-130.

LORENZ K., *Über den Begriff der Instinkthandlung*, in "Folia Biotheoretica", II, 1937.

–, *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, in "Zeitschrift für Tierpsychologie", 2, 1943.

–, *Psychologie et philogénèse* (1954), in *Essais sur le comportement animal et humain*, Paris 1970.

–, *Über das Töten von Artgenossen*, in "Jahrbuch Max Planck-Gesellschaft", 1955.

LÖWITH K., *Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history*, The University of Chicago Press, 1949; edizione tedesca: *Weltgeschichte und Heilgeschichte. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953; tr. it. *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano 1972.

LUCREZIO T.C., *De rerum natura*, tr. it. *La natura*, Utet, Torino 1997.

LUHMANN N., *Politische Planung* (1966), tr. it. *La pianificazione politica*, in *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli 1978.

–, *Komplexität und Demokratie* (1969), *Complessità e democrazia*, in *Stato di diritto e sistema sociale*, cit.

–, *Soziologische Aufklärung* (1970), tr. it. *Illuminismo sociologico*, il Saggiatore, Milano 1983.

–, *Macht* (1975), tr. it. *Potere e complessità sociale*, il Saggiatore, Milano 1979.

LUKÁCS G., *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1971.

LUTHER W., "Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum, Leipzig 1935.

MACHIAVELLI N., *Il principe* (1513), in *Il Principe e Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, Feltrinelli, Milano 1983.

–, *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio* (1513-1521), in *Il principe e Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, cit.

MACROBIO T.A., *Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo* (a cura di L. SCARPA), Padova 1981.

MADERA R. *Identità e feticismo. Forma di valore e critica del soggetto, Marx e Nietzsche*, Moizzi, Milano 1977.

–, *L'alchimia ribelle*, Palomar, Bari 1997.

MALEBRANCHE N., *De la recherche de la vérité* (1674), tr. it. *La ricerca della verità*, Laterza, Bari 1983.

MALININE M., PUECH H.C., QUISPÉL G. (a cura di), *Evangelium Veritatis*, Zürich 1956.

MANN TH., *Joseph in Ägypten* (1936), tr. it. *Giuseppe in Egitto*, Mondadori, Milano 1981.

MANNHEIM K., *Ideologie und Utopie* (1929), tr. it. *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1972.

MANSION A., *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, in "Revue philosophique de Louvain", LI, Louvain 1953.

MARCOVALDI G. (a cura di), *Scritti di estetica*, Firenze 1934.

MARCUSE H., *Eros and civilization* (1955, 1966), tr. it. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968.

–, *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers* (1964), tr. it. *Industrializzazione e capitalismo nell'opera di Max Weber*, in *Cultura e società, Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino 1969.

MARRAMAO G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983.

–, *Kairós. Apologia del tempo debito*, Laterza, Bari 1992.

–, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Giappichelli, Torino 1995.

MARX K., *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz* (1842), tr. it. *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in *Marx Engels Opere Complete (MEOC)*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1980.

–, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844), tr. it. *Manoscritti economico- filosofici del 1844*, in *MEOC*, cit., vol. III, 1976.

–, *Thesen über Feuerbach* (1845), tr. it. *Tesi su Feuerbach*, in *MEOC*, cit., vol. V, 1972.

–, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857-1858), tr. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica ("Grundrisse")*, Einaudi, Torino 1976.

–, *Lettera a Ludwig Kugelmann del 6-3-1858*, in *Marx-Engels Werke (MEW)*, Berlin 1956 sgg., vol. IXL.

–, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859), tr. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1969.

–, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* (1866), in *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Frankfurt a.M.- Moskva 1927-1935, vol. X.

–, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1867-1883), tr. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964.

–, *Randglossen zu Adolph Wagners Lehrbuch der politischen Oekonomie* (1879-1880), in *MEW*, cit., vol. XIX.

–, ENGELS F., *Die deutsche Ideologie* (1845-1846, inedita fino al 1932), tr. it. *L'ideologia tedesca*, in *MEOC*, cit., vol. V, 1972.

–, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), tr. it. *Manifesto del partito comunista*, in *MEOC*, cit., vol. VI, 1973.

MAUSS M., *Essai sur le don* (1923-1924), tr. it. *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.

MAZZARELLA E., *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli 1983.

–, *Presentazione a M. HEIDEGGER, Hegel's Phänomenologie des Geistes* (1930-1931), tr. it. *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988.

MCLUHAN M., *Understanding media* (1964), tr. it. *Gli strumenti del comunicare*, il Saggiatore, Milano 1967.

MEAD G.H., *Mind, Self and Society* (1934), tr. it. *Mente, Sé e Società*, Giunti Barbera, Firenze 1966.

MELCHIORRE V., *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception* (1945), tr. it. *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano 1972.

MISTURA S., *Attraverso lo Zuiderzee. Freud tra clinica e filosofia*, Boringhieri, Torino 1984.

MONOD J., *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (1970), tr. it. *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano 1970.

MONTAIGNE M. DE, *Essais* (1580), tr. it. *Saggi*, Mondadori, Milano 1960.

MORAVIA S., *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Laterza, Bari 1978.

MORETTI G., *Tecnica e filosofia della natura. Il "pensiero della physics" in Martin Heidegger*, in *Memorie della tecnica*, Cadmo, Roma 1985.

MUGNAI M., *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Feltrinelli, Milano 1976.

MUSIL R., *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930-1942), tr. it. *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1972.

NANCY J.-L., *La communauté désœuvrée* (1986), tr. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992.

NATOLI S., *Vita buona e vita felice. L'idea di politica nell'età classica* (1980), in *Vita buona vita felice*, Feltrinelli, Milano 1990.

–, *Télos, skopós, éschaton. Tre figure della storicità* (1982), in *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano 1991.

–, *Comunicazione e decisione. Pubblico e privato in una società complessa* (1982), in *Vita buona vita felice*, cit.

–, *Identità e differenza* (1983), in *Teatro filosofico*, cit.

–, *Interpretazione e trasformazione. Il concetto di "prassi" nella filosofia di Marx* (1984), in *Teatro filosofico*, cit.

–, *Soggettivazione e oggettività. Appunti per un'interpretazione dell'antropologia occidentale* (1986), in *Vita buona vita felice*, cit.

–, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.

–, *Diagnosi e confutazione del nichilismo* (1989), in *I nuovi pagani*, il Saggiatore, Milano 1995.

–, *Neopaganesimo* (1991), in *I nuovi pagani*, cit.

NEGRI A., *Il "mondo rovesciato" e il bisogno della certezza*, in M. PERA (a cura di), *Il mondo incerto*, Laterza, Bari 1994.

NIETZSCHE F., *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* (1871-1876), tr. it. *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

–, *Die Geburt der Tragödie* (1872), tr. it. *La nascita della tragedia*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. III, 1.

–, *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (1972), tr. it. *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti. Terza prefazione: Lo Stato greco*, in *Opere*, cit., 1973, vol. III, 2.

–, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1973), tr. it. *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Opere*, cit., 1973, vol. III, 2.

–, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), tr. it. *Considerazioni attuali, II, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, cit., 1972, vol. III, 1.

–, *Nachgelassene Fragmente 1875-1876*, tr. it. *Frammenti postumi 1975-1976*, in *Opere*, cit., 1967, vol. IV, 1.

–, *Menschliches, Allzumenschliches* (1978), tr. it. *Umano troppo umano*, in *Opere*, cit., 1979, vol. IV, 2-3.

–, *Nachgelassene Fragmente 1879-1881*, tr. it. *Frammenti postumi*

- 1879-1881, in *Opere*, cit., 1964, vol. V, 1.
- , *Nachgelassene Fragmente 1881-1882*, tr. it. *Frammenti postumi 1881-1882*, in *Opere*, cit., 1965, vol. V, 2.
- , *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., 1965, vol. V, 2.
- , *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, tr. it. *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, cit., 1986, vol. VII, 1, Parte prima.
- , *Dionysos-Dithyramben* (1882-1888), tr. it. *Ditirambi di Dioniso*, in *Opere*, cit., 1970, vol. vI, 4.
- , *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., 1973, vol. vI, 1.
- , *Nachgelassene Fragmente 1884*, tr. it. *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, cit., 1976, vol. VII, 2.
- , *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, tr. it. *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VII, 3.
- , *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, tr. it. *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VIII, 1.
- , *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, cit., 1972, vol. vI, 2.
- , *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, cit., 1968, vol. vI, 2.
- , *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, tr. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., 1971, vol. VIII, 2.
- , *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888), tr. it. *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in *Opere*, cit., 1970, vol. vI, 3.
- , *Nachgelassene Fragmente 1888-1889*, tr. it. *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, cit., 1974, vol. VIII, 3.
- , *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), tr. it. *Crepuscolo degli idoli, ovvero: come si filosofa col martello*, in *Opere*, cit., 1970, vol. vI, 3.
- , *Der Wille zur Macht* (1906), tr. it. *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 1992.
- NOVALIS, *Fragmente* (1795-1800), tr. it. *Frammenti*, Rizzoli, Milano 1991.
- NUYENS F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948.
- OLGIATI F., *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1955.
- OMERO, *Iliade*, Einaudi, Torino 1982.
- , *Odissea*, Einaudi, Torino 1981.
- OROSIO P., *Historiarum adversus paganos libri I-VII* (417-418), tr. it. *Storie contro i pagani*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1976.

PANSERA M.T., *L'uomo, progetto della natura*, Studium, Roma 1990.

PAOLO DI TARSO, *Prima lettera ai Corinti*, in *Biblia Sacra*, Marietti, Casale Monferrato 1959.

PARETO V.F., *Trattato di sociologia generale* (1916), Comunità, Milano 1964.

PARMENIDE, *Frammenti*, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966), tr. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983.

PARSONS T., *The social system* (1951), tr. it. *Il sistema sociale*, Comunità, Milano 1965.

PASCAL B., *Pensées* (1657-1662; prima edizione, 1670), tr. it. *Pensieri*, Rusconi, Milano 1993.

PEIRCE CH.S., *Pragmatism and Pragmaticism*, in *Collected Papers*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1931-1935, vol. V; tr. it. antologica in *Pragmatismo e pragmaticismo*, Liviana, Padova 1966, e in *Il pragmatismo*, Utet, Torino 1970.

PERA M. (a cura di), *Il mondo incerto*, Laterza, Bari 1994.

PERISSINOTTO L. (a cura di), *Logica e linguaggio in Leibniz e nella filosofia del XVII secolo*, Paravia, Torino 1989.

PERNIOLA M., *La società dei simulacri*, Cappelli, Bologna 1983.

PINDARO, *Ode Nemea*, III, VII, VIII; *Ode Pitia* I, IX; *Ode Olimpia* II; in *I poeti greci. Esiodo, Pindaro, Teocrito, Eronda*, Zanichelli, Bologna 1964.

PINKUS L. (a cura di), *Epilessia: la malattia sacra*, Borla, Roma 1992.

PLATONE, *Fedone, Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico, Filebo, Simposio, Fedro, Alcibiade maggiore, Alcibiade minore, Carmide, Lachete, Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Repubblica, Timeo, Leggi*, in *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991.

PLESSNER H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M. 1980, vol. IV.

PLOTINO, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992.

PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, tr. it. *Il tramonto degli oracoli*, in *Dialoghi delfici*, Adelphi, Milano 1983.

POPPER K.R., *Conjectures and refutations* (1969), tr. it. *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972.

PORTMANN A., *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944.

-, *Die Ontogenese des Menschen als Problem der Evolutionsforschung*, in "Verhandlungen der Schweizer Naturforschenden Gesellschaft", 1945.

–, *Von der Idee des Humanen in der gegenwärtigen Biologie*, Basel 1948.

–, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, in Rowohlts deutsche Enzyklopädie, vol. XX, Hamburg 1956.

–, *Biologie und Geist*, Rhein Verlag, Zürich 1959.

–, *Aufbruch der Lebensforschung* (1965), tr. it. *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano 1989.

PRADINES M., *Traité de psychologie générale*, Paris 1946.

PRETE A. (a cura di), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Cortina, Milano 1992.

PROTAGORA, *Frammenti*, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966), tr. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983.

PROUDHON P.-J., *Idée générale de la révolution au XIX siècle* (1852), in *Œuvres complètes*, Paris 1946, vol. XVII.

QUINE W.V., ULLIAN J.S., *The web of belief*, Random House, New York 1970.

QUINZIO S., *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984.

–, *Mysterium iniquitatis*, Adelphi, Milano 1995.

RANK O., *Das trauma der Geburt* (1924), tr. it. *Il trauma della nascita*, Guaraldi, Rimini 1972.

REICHENBACH H., *The rise of scientific philosophy* (1951), tr. it. *La nascita della filosofia scientifica*, Il Mulino, Bologna 1961.

RENNER K., *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion* (1929), tr. it. *Gli istituti di diritto privato e la loro funzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1971.

RICOEUR P., *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), tr. it. *Della interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 1966.

ROLLAND R., *Lettera a Freud del 5 dicembre 1927*, in S. FREUD, *Lettere 1873-1939*, Boringhieri, Torino 1960.

ROSS W.D., *Aristotle* (1923), tr. it. *Aristotele*, Feltrinelli, Milano 1982.

ROSSI P., *Atteggiamenti dell'uomo verso la natura*, in M. CERUTI, E. LASZLO, *Physis: abitare la terra*, Feltrinelli, Milano 1988.

ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762), tr. it. *Del contratto sociale o principi del diritto politico*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972.

–, *Les rêveries du promeneur solitaire* (1776-1778), in *Opere*, cit.

RUGGENINI M., *Il soggetto e la tecnica*, Bulzoni, Roma 1977.

RUSCONI G.E., *Teoria dei giochi e spiegazione sociologica*, in "Stato e mercato", Il Mulino, Bologna 1983, 2.

RUSE M., *The philosophy of biology* (1973), tr. it. *Filosofia della biologia*, Il Mulino, Bologna 1976.

SARTRE J.-P., *L'être et le néant* (1943), tr. it. *L'essere e il nulla*, il

Saggiatore, Milano 1968.

SCALFARI E., *Incontro con Io*, Rizzoli, Milano 1994.

–, *Alla ricerca della morale perduta*, Rizzoli, Milano 1995.

SCHELER M., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Der Neue Geist, Leipzig 1926.

SCHELLING F.W.J., *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797), tr. it. dell' *Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, in *L'empirismo filosofico e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

–, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), tr. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Laterza, Bari 1990.

SCHELSKY H., *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, in Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Diederichs, Düsseldorf 1965.

SCHIERA P.A., *Tra costituzione e storia costituzionale*, in AA. VV., *Immagini del politico*, Milano 1981.

SCHLEGEL F. VON, *Ideen*, da "Athenäum" (1800), in *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, a cura di E. BEHLER, J. ANSTETT, H. EICHNER, München-Paderborn-Wien 1958.

SCHOLZ H., *Breve storia della logica*, Silva, Milano 1967.

SCHOPENHAUER A., *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano 1989.

–, *Metaphysik der Natur* (1819-1820), tr. it. *Metafisica della natura*, Laterza, Bari 1993.

–, *Über den Willen in der Natur* (1836), tr. it. *La volontà nella natura*, Laterza, Bari 1989.

–, *Parerga und paralipomena. Kleine philosophische Schriften* (1851), tr. it. *Parerga e paralipomena*, Adelphi, Milano 1981.

SENOFANE, *Frammenti*, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966), tr. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983.

SERENY G., *Into that darkness* (1974), tr. it. *In quelle tenebre*, Adelphi, Milano 1994.

SEVERINO E., *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Brescia 1960.

–, *La terra e l'essenza dell'uomo* (1969), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982.

–, *Sul significato della "morte di Dio"* (1969), in *Essenza del nichilismo*, cit.

–, *Risposta alla Chiesa* (1971), in *Essenza del nichilismo*, cit.

–, *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982.

–, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

–, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988.

–, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.

–, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989.

–, *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1993.

–, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.

–, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998.

SHEA W.R., *The magic of numbers and motion. The scientific career of René Descartes* (1991), tr. it. *La magia dei numeri e del moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

SIMMEL G., *Philosophie des Geldes* (1900), tr. it. *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984.

SINI C., *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991.

–, *L'incanto del ritmo*, Tranchida, Milano 1993.

SKINNER B.F., *Science and human behavior* (1953), tr. it. *La scienza e il comportamento umano*, Franco Angeli, Milano 1971.

SOFOCLE, *Antigone*, in *Tragedie e frammenti*, Utet, Torino 1982.

SOREL G., *De l'utilité du pragmatisme*, Revière, Paris 1921.

SPENCER H., *First principles* (1862), tr. it. *I primi principi*, Bocca, Milano 1901.

SPINOZA B., *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edita postuma nel 1677), tr. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959.

TAYLOR CH., *The malaise of modernity* (1991), tr. it. *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1994.

TELESIO B., *De rerum natura iuxta propria principia* (1565-1586), edizione italiana con testo latino a fronte, Casa del libro, Cosenza 1974.

TERENZIO A.P., *Eunuchus*, in *Commedie*, Utet, Torino 1993.

TOCQUEVILLE A. DE, *De la démocratie en Amérique* (1835-1856), tr. it. *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1968, vol. II.

TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate* (1256-1259), Marietti, Torino 1948.

–, *Summa theologiae* (1259-1273), Editiones Paulinae, Roma 1962.

–, *De regimine principum* (1265), Paravia, Torino 1928.

–, *In Aristotelis librum "De Anima" commentarium* (1268), Marietti, Torino 1959.

–, *Tractatus de unitate intellectus contra averroistas* (1270), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1936.

TOMMASO MORO, *Utopia. De optimo rei publicae statu* (1516), tr. it. *Utopia*, Silvio Berlusconi Editore, Milano 1991.

TREVI M., *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano 1987.

TRONCON R., *Studi di antropologia filosofica*, Guerini, Milano 1991.

TUCIDIDE, *Storie*, Rizzoli, Milano 1989.

UGO DI SAN VITTORE, *De arrha animae* (1139), tr. it. *I doni della promessa divina*, in *Didascalicon*, Rusconi, Milano 1987.

VALÉRY P., *Poésie et pensée abstrait*, in *Œuvres*, "Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris 1957, vol. I.

VARRONE M.T., *De lingua latina*, in *Opere*, Utet, Torino 1992.

VATTIMO G., *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1974.

VEGETTI M., *Introduzione a IPPOCRATE*, *Opere*, Utet, Torino 1976.

–, *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia 1995.

VERSLUYS J., *Hirngrösse und hormonales Geschehen bei der Menschenwerdung. Ein Vortrag über die Untersuchungen von E. Dubois und L. Bolk und die Bedeutung derselben, gehalten im Seminar des Vereins für angewandte Psychopathologie und Psychologie*, Wien 1937.

VICO G.B., *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), in *Opere*, Sansoni, Firenze 1971.

WEBER M., *Die "Objectivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), tr. it. *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958.

–, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, vol. I.

–, *Wissenschaft als Beruf* (1917), tr. it. *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1971.

–, *Politik als Beruf* (1919), tr. it. *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, cit.

–, *Vorbemerkung* (1920) a *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), tr. it. *Osservazioni preliminari a L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, vol. I.

–, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922, edizione postuma), tr. it. *Economia e società*, Comunità, Milano 1968.

WILSON E.O., *Sociobiology. The new synthesis* (1975), tr. it. *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1976.

ZOLO D., *Complessità, potere, democrazia. Saggio introduttivo a N. LUHMANN, Potere e complessità sociale*, il Saggiatore, Milano 1979.